HORIA-ROMAN PATAPIEVICI

PARTEA NEVĂZUTĂ DECIDE TOTUL



ebook HUMANITAS

H.-R. Patapievici – născut la 18 martie 1957 (Bucureşti). Studii de fizică (1977–1981; diplomă de specializare 1982), cercetător ştiinţific (1986–1994), asistent universitar (1990–1994), director de studii (1994–1996), membru în colegiul Consiliului Naţional pentru Studierea Arhivelor Securităţii (CNSAS, 2000–2005), preşedinte al Institutului Cultural Român (ICR, 2005–2012). Preşedinte Artmark (din 2015). Cercetător privat în istoria ideilor. Scriitor. Realizator TV. Director al revistei ID – *Idei în Dialog* (2004–2009). A susţinut cursuri de istoria ştiinţei şi de istoria ideilor (Universitatea Bucureşti). Membru al Grupului pentru Dialog Social (GDS); al Uniunii Scriitorilor din România (USR); al PEN Club. Membru fondator al Societăţii Academice Române (SAR) şi al Grupului de Cercetare a Fundamentelor Modernităţii Europene (Universitatea Bucureşti şi New Europe College). Membru de onoare al Institutului Ludwig von Mises – România.

Debut în presă – 1992 (*Contrapunct*). Colaborări la *22*, *LA&I*, *Dilema*, *Orizont*, *Vatra*, *Secolul 20*. Rubrici permanente la *22* (1993–2003), *LA&I* (2003–2004) şi *Dilema Veche* (2004–2005), ID – *Idei în Dialog* (2004–2009). Editorialist la *Evenimentul Zilei* (2006–2010).

Cărţi publicate: *Cerul văzut prin lentilă*, Nemira, 1995 (Premiul pentru eseu al Editurii Nemira, 1993; Premiul pentru debut al Uniunii Scriitorilor, 1995); Polirom, 2002. *Zbor în bătaia săgeţii*, Humanitas, 1995; traducere în engleză: *Flying against the Arrow*, CEU Press, 2002. *Politice*, Humanitas, 1996. *Nézz vissza haraggal. A románokról – roman szemmel* (Az előszót Konrád Göyrgy írta), Pont/Kiadó, Budapest, 1997. *Omul recent*, Humanitas, 2001 (Premiul Uniunii Scriitorilor pentru eseu; Premiul revistei *Cuvântul*; Premiul AER pentru eseu); traducere în spaniolă: *El Hombre reciente*, Áltera, Madrid, 2005. *Ochii Beatricei*, Humanitas, 2004 (Premiul Uniunii Scriitorilor pentru eseu); traducere în italiană: *Gli occhi di Beatrice. Com'era davvero il mondo di Dante?*, Bruno Mondadori, Milano, 2006; traducere în spaniolă: *Los ojos de Beatriz. ¿Cómo era realmente el mundo de Dante?*, Siruela, Madrid, 2007. *Discernământul modernităţii*, Humanitas, 2004; *Despre idei şi blocaje*, Humanitas, 2007 (cu o nouă prefaţă, reluat cu titlul *De ce nu avem o piaţă a ideilor*, Humanitas, 2013); *Ultimul Culianu*, Humanitas, 2010; *O idee care ne suceşte minţile* (în colaborare), Humanitas, 2014.

Traduceri (în colaborare): David Bohm, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei* / *The Wholeness and the Implicate Order*, Humanitas, 1995.

Emisiuni TV realizate: *Idei în libertate*, pentru TVR Cultural, 2002–2005 (Premiul Consiliului Naţional al Audiovizualului, CNA, pentru cea mai bună emisiune culturală a anului 2003; Marele Premiu al Asociaţiei Profesioniştilor de Televiziune, APTR, 2004); *Înapoi la argument*, pentru TVR Cultural, 2006–2012.

Ilustraţia de pe copertă: Anne-Louis Girodet de Roussy-Trioson (1767–1824), Enea, Anchise şi Ascaniu fugind din Troia (detaliu)

ISBN: 978-973-50-4877-8 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194
Consideraţii preliminare

HORIA-ROMAN
PATAPIEVICI

PARTEA NEVĂZUTĂ DECIDE TOTUL

Cuprins

Cuvânt înainte
Văzutelor tuturor şi nevăzutelor

Cele mai importante lucruri nu se văd. Cărţile, de pildă (cum e aceasta, pe care o ţineţi în mână), se văd: pot fi apucate, întrebuinţate. Dar sursa lor de generare şi mintea din care s-au născut nu se văd: acestea două nu pot fi nici apucate, nici întrebuinţate după plac. Scriitorul poate fi văzut, pipăit, îmbrâncit, adulat, ucis; dar nimeni nu poate vedea, atinge, poseda sau viola sursa cărţilor sale. Din scriitor, ca şi din cărţi, nu vedem decât corpul. Vedem corpul cărţii şi corpul care conţine mintea. Dar nu putem vedea corpul minţii. Corpul minţii este un nevăzut, în timp ce corpul care conţine mintea este un văzut. Văzutele şi nevăzutele nu sunt separate unele de altele ca lumea în care trăim de tărâmul celălalt (de unde, *in illo tempore,* zeii făceau incursiuni în lumea noastră). Văzutele şi nevăzutele trec prin noi şi se amestecă în fiecare părticică a trupului şi sufletului nostru; şi la fel trec şi se petrec prin toate colţurile lumii acesteia.

Când citim o carte, avem în faţă lumea scriitorului. Când o înţelegem, am pătruns deja în corpul minţii lui. Ceea ce face din lumea cărţilor un loc atât de minunat este posibilitatea, deschisă fiecăruia dintre noi, de a pătrunde şi de a locui (un timp) în nevăzutul minţii celuilalt. Când citim că Socrate s-a aşezat împreună cu Phaidros pe malul râului Ilisos, într-un loc răcoros, cu iarbă moale şi umbră bună, ca să discute în voie despre lucrurile care îi pasionau, descoperim, deodată, că suntem şi noi alături de ei, pe malul râului, într-un loc cu verdeaţă şi răcoare; şi înţelegem că ne aflăm în acel *locus amoenus* numai şi numai pentru că acesta s-a aflat mai întâi în mintea lui Platon, unde noi am putut pătrunde deoarece acum se află şi în mintea noastră, citind. Şi tot timpul cât durează cititul nostru din Platon, noi ne mişcăm nestingheriţi prin nevăzutul minţii sale, care, prin lectură, se împleteşte şi se amestecă indiscernabil cu nevăzutul minţii noastre, astfel că nu mai ştim bine dacă suntem Phaidros ascultând, Socrate vorbind, Platon scriind ori nevăzutul lumii văzând, prin Platon, în noi.

Ceea ce este mai profund nu poate fi exprimat: din acest motiv, pentru veritabila profunzime, scrisul este mai mult o notaţie mnemotehnică decât o expresie adecvată şi completă a lucrurilor celor mai înalte. Nici măcar marii artişti nu reuşesc să exprime cu adevărat profundul ca atare. Ceea ce numim la ei frumuseţe nu este decât expresia, pe care o simţim perfectă, a ceea ce, de fapt, lipseşte. Frumuseţea exprimă profundul prin absenţa lui. Iar din această frumuseţe ne hrănim, exact la fel cum paradisul din noi se hrăneşte – hămesit, înfometat – cu absenţa paradisului din lume. Nu pentru că în lume nu mai există paradis, ci pentru că, fiind cum e, lumea nu îl mai încape. Suntem debordaţi de paradis, pentru că lumea ne inundă. Iar din aceste două revărsări se hrănesc, deopotrivă, şi imposibilitatea de a-l avea, şi setea de a nu ne mulţumi decât cu fericirea pe care numai el ne-ar putea-o aduce.

Fiecare dintre eseurile cuprinse în acest volum pune în lumină sau celebrează o formă de nevăzut.

Nu este nevăzutul suprasensibil ori extrasenzorial. Nu e nimic mistic în nevăzutul de care vorbesc şi nimic mistagogic în felul în care îl invoc. Nevăzutul nu e o opţiune: cumva, dacă suntem ştiinţifici, l-am putea ignora, deoarece ştim că e superstiţie; iar dacă nu suntem, ne-am putea întreţine cu el, ca între ocultişti şi iniţiaţi. Nevăzutul este aici, lângă noi, în noi, ca un dat inconturnabil al lumii şi al naturii noastre. Nu e în noi, precum ceva privat, de pus în surdină cum facem cu credinţele noastre religioase, în spaţiul public; suntem în el predaţi lui cu totul, aşa cum suntem predaţi apei, când ne scufundăm, ori aerului, când ne regăsim respiraţia. Singularitatea condiţiei noastre constă în faptul că partea nevăzută, în viaţa noastră, decide totul, în situaţia în care singurele dovezi ale nevăzutelor de care depindem sunt văzutele după care fugim ori de care fugim ori pe care le pierdem. Deşi totul, în lumea în care trăim, pare a se petrece între corpuri, totul, de fapt, se tranşează prin realităţi care nu se văd şi pe care nimeni nu le posedă. În mod tragic, toată viaţa noastră e o zbatere după corpuri, adică o luptă pentru dobândirea de bunuri. Fugim după ele în speranţa că asta ne va sătura foamea de binele din ele, în care nădăjduim să ne găsim adâncul propriu şi odihna din el.

Dar ceea ce căutăm bezmetic în bunuri nu e legat de corpuri decât prin intermediul iluziei sufletului nostru că va putea ajunge la sine îmbrăţişându-le pe ele. Şi tot îmbrăţişându-le pe toate, nu le avem decât pe ele, iar în această posesie, cel mai adesea, nu mai rămâne nici o urmă din îmbrăţişarea prin care speram să ajungem, prin ele, la el. Iar sufletul, după atâtea corpuri, nu e nicăieri. Şi nici din ele, de fapt, nu posedăm nimic, oricât de multe am avea. În ordinea posesiei, suntem condamnaţi să rămânem mereu cu mâinile goale.

Cu toate acestea, chiar dacă suntem mereu cu mâinile goale oricâte văzute am poseda, suntem întotdeauna plini de nevăzute, oricât de puţin le-am vedea. Economia vieţii noastre n-ar mai fi atât de zdrenţuită dacă am fi mai atenţi la nevăzutele din lume. De fapt, tot sensul vieţii noastre poate fi gândit ca o aducere la vizibilitate, prin felul nostru de a vedea, a părţii de nevăzut din lume şi din fiecare. L-am putea oare şi trăi în acest fel? Probabil că nu. Căci trăirea sensului nu e o problemă cu soluţie formulabilă. Gândirea nu ne epuizează viaţa şi nici nu o rezolvă. Nu trăim pentru că gândim, ci invers.

Splendoarea fiinţei depăşeşte splendoarea gândirii, iar fericirea de a fi viu rămâne neînţeleasă exaltării de a putea gândi. Întocmai aşa cum numai cu ochii închişi putem simţi, în nevăzutul ei, toată splendoarea, măreţia şi împlinirea lumii pe care Dumnezeu a făcut-o vizibilă, atunci când a pus-o, ca pecete şi zăvor, pe crugul lumii invizibile.

H.-R. PATAPIEVICI

CONVERSAŢIA NEÎNTRERUPTĂ

Preambul

La întrebarea ce trebuie să citim, răspunsul cel mai des întâlnit este: o anumită carte; cu argumentul că este foarte bună (de pildă, romanul lui Thomas Mann *Muntele vrăjit*). Un răspuns mai exigent ar fi: toată opera unui anumit autor; cu argumentul că numai *în întregul ei* semnificaţia unei opere exemplare iese cu adevărat la iveală (de pildă, opera lui Thomas Mann). Un răspuns mai puţin obişnuit (dat de un mare critic şi istoric literar român, G. Călinescu) ar putea fi: literaturi întregi. Argumentul fiind acela că *spiritul* unei limbi (sau culturi) nu poate fi nici desprins, nici deprins, nici cuprins într-o singură carte (oricât de bună), printr-un singur autor (oricât de important) ori dintr-o singură operă (oricât de valoroasă), ci numai din ansamblul tuturor, potrivit principiului: ca să întrevezi spiritul, trebuie să vezi întregul; ca să prinzi omul, trebuie să cuprinzi umanitatea; iar ca să regăseşti ideea, trebuie să găseşti principiul.

Am să plec de la ideea că educaţia constă în transmiterea a „ceea ce este mai de preţ“ şi voi susţine teza că principiul educaţiei stă în ceea ce îmi place să numesc „conversaţia neîntreruptă“.

I

Aş vrea să explic mai întâi termenii. Expresia „ceea ce este mai de preţ“, *tò timiótaton*, apare la Plotin în capitolul trei al primei *Eneade*, legat de afirmaţia că obiectul filozofiei este ceea ce în această lume, pentru om, constituie lucrul cel mai preţ. Contextul este important. Plotin spune că omul care vrea să facă ceva din viaţa lui trebuie să se înalţe, să se ridice. Legea lui este ascensiunea. Spre *ce*? Spre lucrurile cele mai înalte: cele care, în momentul cuprinderii lor, ridică gândirea pe cea mai desăvârşită treaptă de inteligenţă a vieţii. Cum poate face un om obişnuit acest lucru? Plotin vorbeşte de principiile pe care intelectul le poate percepe în suflet (dacă sunt sădite acolo), de exercitarea continuă a atenţiei asupra acestor principii, de stările sufleteşti pe care omul le dobândeşte atunci când gândurile se îndreaptă mereu şi mereu asupra celor mai de preţ lucruri, precum şi de faptul că sufletul, întorcându-se spre ele mereu, dezvoltă un soi de facultate foarte preţioasă, care corespunde acestor stări. Dacă se exersează continuu asupra lucrurilor pe care sufletul le consideră cele mai de preţ pentru soarta sa, mintea omului poate crea în suflet, prin chiar această exercitare continuă, o facultate sufletească nouă, extrem de preţioasă, care e capabilă să adăpostească, să păstreze şi să menţină dialogul omului cu lucrurile cele mai de preţ, ale lui şi ale lumii.

Referitor la acest proces, o precizare importantă aduce contextul în care Platon foloseşte o expresie înrudită, *tà timiótera*, în dialogul *Phaidros*. Contextul e polemic. Ca şi în *Scrisoarea a VII-a*, unde Platon neagă că cineva ar putea stăpâni esenţa filozofiei memorând sârguincios gândurile

aşternute pe hârtie ale filozofilor[1], şi aici, în *Phaidros*, Platon contrazice opinia multora că lucrurile cele mai de preţ pot fi notate în scris „tot lipind şi tot ştergând“, după metoda folosită pentru a realiza compunerile literare.[2] Platon susţine că expresia scrisă a unui gând este moartă, deoarece suportul pe care a fost scris gândul este neînsufleţit; e adevărat, spune el, gândul poate fi citit şi înţeles, dar el rămâne exterior sufletului, dovadă că va fi uitat de îndată ce mintea îşi va întoarce atenţia de la el; ca să învii urma scrisă a unui gând, trebuie să o însufleţeşti; or, însufleţirea unui gând exterior se face într-un singur fel: scriindu-l pe suflet; abia atunci gândul va fi viu şi va înflori în suflet aşa cum înfloreşte răsadul semănat în pământ; cine scrie pe un suport material fără să scrie şi în suflet, este concluzia lui Platon, e ca şi cum ar „scrie pe apă“.[3] Capacitatea de a *scrie în* (sau a *scrie pe*) *suflet* este hotărâtoare pentru filozof, căci posesia ei îl deosebeşte pe acesta de un simplu imitator sau de unul care papagaliceşte teoriile filozofice, fără a le cunoaşte pe dinăuntru (ci doar pe dinafară). Atât de decisivă îi apare lui Platon această capacitate, încât nu oboseşte să repete că acela care se aventurează să scrie despre lucrurile „cele mai înalte“ ori doreşte să înţeleagă „esenţa lucrurilor“ fără a avea experienţa „scrisului în suflet“ va eşua lamentabil: acela va crede doar că ştie ori că poate cunoaşte ceva, dar nu va şti în realitate nimic.[4]

Să recapitulăm. Plotin considera că omul, dacă se ia în serios, trebuie să se orienteze spre (şi să aspire la) „ceea ce este mai de preţ“, *tò timiótaton*. Mintea, dacă se exercită constant şi vreme îndelungată, cu pasiune şi cu seriozitate asupra a ceea ce este mai de preţ, poate ajunge să creeze în om o facultate sufletească nouă, care constituie un fel de „casă“ a dialogului pe care omul îl poate duce cu „ceea ce este mai de preţ“: o „casă“ în care *timiótaton*-ul fiecăruia poate fi prezent, se poate adăposti şi poate rodi. Ce am aflat de la Platon este că „locul“ în care cunoaşterea veritabilă se imprimă este sufletul omului; filozoful adevărat învaţă să îşi scrie gândurile direct în (sau pe) suflet; testul bunei imprimări în suflet este rezistenţa la lupta de idei – numai cine îşi poate apăra ideile prin argumente care vădesc o adâncă familiaritate cu ele, de parcă mintea şi ideea ar fi una, numai acela cunoaşte cu adevărat. Or, „a scrie în suflet“ este, asemeni mecanismelor memoriei, ale gândirii logice ori capacităţii de a produce imagini, un „dispozitiv mental“ sau o facultate sufletească – una fără de care omul nu poate îndrăzni nici să se ridice spre lucrurile „cele mai înalte“ (*tà mégista*), nici nu poate spera să trăiască în preajma a ceea ce, pentru el şi pentru viaţa lui, este mai de preţ (*tò timiótaton*).

II

Într-o conversaţie din 3 iulie 1936 cu Benjamin Fondane, Lev Şestov îi atrage atenţia mai tânărului său prieten asupra gânditorilor care *îndrăznesc* să vorbească despre *timiótaton*-ul lor: „Gânditorii care îndrăznesc să vorbească despre *timiótaton*-ul lor – cel mai important – trebuie să-l ghicească mai degrabă decât să-l studieze.“[5] Şestov nu spune că ei nu trebuie studiaţi, studiul e obligatoriu; el spune că studiul nu îi epuizează, cu argumentul că totul poate fi predat, numai *timiótaton*-ul nu: „Se poate preda orice: virtutea, ordinea, ascultarea, datoria, sacrificiul – orice, mai puţin *timiótaton*-ul.“[6] Pentru a vorbi despre *tò timiótaton*, trebuie activată în om facultatea care face posibilă (şi adăposteşte) ascensiunea sufletului – spunea Plotin; Platon ar fi adăugat că realitatea *timiótaton*-ului se lasă cuprinsă (ori numai surprinsă) cu ajutorul facultăţii prin care putem să ne scriem gândurile în

suflet. *Timiótaton*-ul nu poate fi obiectul unui discurs încheiat, cum ar fi o teoremă, care e „încheiată" printr-o demonstraţie; el poate fi aproximat („ghicit", spune Şestov) numai prin operaţiunile mentale care „învie" litera moartă a discursului monologal (fixat în scris): conversaţia animată, dialogul, emoţia, replica, avansul, piedica, elanul, descoperirea, exaltarea – adică o „neîntreruptă convieţuire cu obiectul de studiu" –, toate acestea, dacă sunt bine şi susţinut conduse de gândire, conduc la „aprinderea în suflet a unei flăcări, care, odată aprinsă, se hrăneşte din ea însăşi".[7] În această „flacără din suflet care se hrăneşte din ea însăşi" constă „casa" în care poate fi prezent, se poate adăposti şi poate rodi *timiótaton*-ul fiecăruia.

În acelaşi timp, spunea Şestov, căutarea *timiótaton*-ului nu poată fi întreprinsă fără a duce o luptă *sans merci* împotriva evidenţelor. Împotriva evidenţelor, Şestov a scris un lung eseu, dedicat filozofiei din spatele romanelor lui Dostoievski.[8] Filozofiei lui Husserl îi reproşa că se închină evidenţelor şi, în acelaşi timp, îi era recunoscător că rigoarea ei l-a făcut să înţeleagă că adevărata luptă este „lupta împotriva evidenţelor".[9] Cultului faţă de evidenţe profesat de Husserl, Şestov îi opunea încăpăţânarea lui Plotin de a le contrazice şi voinţa de a nu se preocupa decât de *tò timiótaton* – chiar dacă, vorbind despre el, putea uneori să pară misolog (cel mai grav păcat pentru un filozof, după Platon) şi adeseori rămânea cu mâinile goale în faţa ascultătorilor (aşa cum de altfel şi Husserl se simţea uneori cu mâinile goale în faţa studenţilor săi).[10] Fondane îşi aminteşte că, atunci când Hitler a anexat Austria[11], Şestov, cătrănit de supărare, i-a spus: „Este un fapt. Sunt constrâns să îl accept. Dar nimeni, niciodată, nu mă va putea convinge că acest fapt ar merita predicatul de adevărat."[12] A nu accepta evidenţele înseamnă a nu accepta necesitatea coşmarului. Şestov cita cu dezaprobare o propoziţie de-a lui Aristotel, „Necesitatea nu se lasă înduplecată" (*Metafizica*, 1015a 32), căreia îi opunea o frază din Apocalipsa după Ioan (XXI, 4): „Dumnezeu va şterge orice lacrimă din ochii lor; iar moartea nu va mai fi; nu va mai fi nici tânguire, nici ţipăt, nici durere."[13] Îţi vine să spui: dacă necesitatea nu se lasă înduplecată, atunci nu merită predicatul de adevărată! Strategia luptei lui Şestov împotriva evidenţelor constă în aducerea tuturor problemelor filozofice la problematica *timiótaton*-ului: „Filozofia lui Plotin, pe care el o definea cu un singur cuvânt, *tò timiótaton* (lucrul cel mai important), avea drept sarcină eliberarea de coşmarul realităţii vizibile."[14]

Cum putem lupta împotriva coşmarului? Pentru Şestov, coşmarul realităţii nu constă atât în faptul că realitatea vieţii e suferinţă, o suferinţă care sfârşeşte invariabil în moarte, cât în faptul că raţiunea i-a acceptat acestui coşmar necesitatea: a transformat-o, adică, în evidenţă; a acceptat că *merită* predicatul de adevărat. Strategia coşmarului este următoarea: pentru a fi acceptat ca realitate, coşmarul îşi proclamă necesitatea; pe de altă parte, pentru a fi acceptat ca necesar, coşmarul afirmă despre sine că este unica şi singura realitate. Dar este el *singura* realitate? Căci care este criteriul realităţii? Principiul contradicţiei. Despre principiul contradiţiei, pe care se bazează criteriul realităţii, Şestov scria că este acel înger cu sabie de foc pe care Dumnezeu l-a pus de strajă la porţile raiului, după alungarea lui Adam, pentru ca noi, oamenii, să nu ne mai putem întoarce acolo.[15] Şestov susţinea că noi suntem separaţi de paradis nu printr-un zid de foc, cum îşi imaginează uneori înţelepciunea populară, ci prin faptul că, pentru noi, oamenii căzuţi şi condamnaţi la cunoaştere, principiul realităţii este chiar principiul care face ca realitatea Căderii să fie necesară, obligatorie şi de nedepăşit. Noi nu mai avem acces la paradis pentru că suntem zidiţi de raţiunea principiului contradicţiei în propoziţia „realitatea este cu necesitate un coşmar, căci, dacă nu ar fi coşmar, nu ar fi

realitate“. Asta înseamnă pentru Şestov, în chip profund, că un coşmar *nu merită* predicatul de adevărat. Atenţie: el nu spune că nu i se aplică; spune că nu îl merită. Şi nu îl merită, pentru că nu ne spune *tot* adevărul: ne ascunde faptul că paradisul există şi că anume pretenţia coşmarului că la realitatea sa nu există alternativă este cea care ni-l ascunde. Şestov se încăpăţânează să ne spună că, în ciuda evidenţelor, coşmarul nu este *singura* realitate. Iar dovada sa este că lucrul „cel mai de preţ“ pentru om, *tò timiótaton*, deşi ne poate fi oricând smuls, poate fi trăit, poate fi experimentat, poate fi lăsat, celor care vin după noi, mărturie.

III

Nu avea oare *perfectă* dreptate? Lev Şestov a murit în noiembrie 1938, la 72 de ani, întristat de evidenţe şi cătrănit de coşmarul din jur; tânărul său prieten de conversaţie, împreună cu care s-a plimbat adeseori, de-a lungul anilor, pe malul râului Ilisos, râul pe malul căruia, în Antichitate, Socrate şi Phaidros au căutat un loc potrivit de conversaţie şi pe care, găsindu-l, s-au aşezat pentru a purta acea lungă discuţie despre frumos pe care Platon a consemnat-o în dialogul care a ajuns până la noi sub numele de *Phaidros* şi în care s-a păstrat, transpusă în scris, credinţa lui Platon că lucrurile care nu pot fi puse în scris sunt „mai de preţ“ (*tà timiótera*) decât cele scrise – ei bine, Benjamin Fondane, bunul, inteligentul şi devotatul său discipol avea să fie gazat în octombrie 1944 la Auschwitz-Birkenau, la vârsta de 46 de ani neîmpliniţi. Avem aici totul: şi forţa evidenţelor, şi brutalitatea coşmarului. – Adică evidenţele.

Dar mai avem ceva: faptul că toate aceste lucruri au rămas vii; că ne răscolesc; că răscolirea din sufletul nostru este ca un martor al acuzării, care caută dreptatea de-a lungul mileniilor şi la capătul timpurilor şi nu se satură cu minciuni; că dreptatea vine dinspre ceea ce ne cheamă în sus şi că singura mărturie despre om care nu transformă coşmarul în necesitate şi necesitatea în realitate este setea sufletului nostru, niciodată potolită, niciodată împlinită, niciodată satisfăcută după *tò timiótaton*. – Or, ce reprezintă toate acestea? Victoria împotriva evidenţelor.

IV

Ştim cum se face educaţia la Şcoala evidenţelor (ca să folosim limbajul lui Şestov). În ea, toate lucrurile sunt precise: ele se predau după manual, avem pentru ele formulări acceptate de toată lumea, există uneori şi demonstraţii ajutătoare, ministerele fac programe, instituţiile stabilesc baremuri etc. Consensul, în domeniul evidenţelor, este partea cea mai reconfortantă. Căderea în mecanică oarbă e însă riscul cel mai mare. Şi aşa, tot predându-le după manual, marile valori umaniste se erodează, se degradează, îşi pierd apoi aura, mai apoi credibilitatea, în cele din urmă şi substanţa. Şcoala evidenţelor merge mai departe. Nu înainte, ci mai departe. Aşa s-au descompus toate şcolile din lume.

Cum arăta însă învăţământul lui Plotin? Cum preda cel care considera că filozofia are ca obiect *tò timiótaton*? Ne-o spune Porfir în treacăt, fără să insiste, de parcă nu era nimic semnificativ în modul lui Plotin de a preda. Dar era foarte semnificativ. Plotin îşi petrecea cu auditoriul său tot timpul: discuţiile pe care el le provoca nu aveau capăt şi nu de puţine ori păreau (sau chiar erau) „dezordonate şi pline de vorbărie“. Plotin stătea de vorbă cu auditoriul său de parcă ar fi stat de

vorbă cu prietenii săi: studia cu ei, medita cu ei, punea să i se citească câte un text cu voce tare, îl comenta, îşi punea întrebări, le punea întrebări, pierdea şirul, revenea, formula, reformula, se întorcea iar, găsea câte o formulă, o comenta, o abandona, se străduia să găsească alta, se plictisea, apoi îi venea iar o idee, mergea pe ea, se lăsa purtat de ea, o răsucea apoi iar, încerca să scoată ce e mai bun din ea şi aşa mai departe, zile în şir. Plotin nu era un orator de talent, nici un scriitor înzestrat (nu a scris nimic până la o vârstă înaintată). Auditoriul se primenea, însă Plotin rămânea neabătut în efortul său de a prinde în cuvinte şi raţionamente ceea ce i se părea că este mai de preţ pentru om, *tò timiótaton*. „Şi a făcut aşa zece ani împliniţi, timp în care nu scria nimic.“ Abia apoi, la îndemnul lui Porfir, s-a apucat să-şi redacteze discuţiile pe care le avea cu prietenii. Toate tratatele lui Plotin despre *tò timiótaton* sunt, la origine, discuţii informale cu prietenii, uneori „dezordonate şi pline de vorbărie“ (cum spunea Porfir), alteori briliante şi răscolitoare, de multe ori reuşite, alteori mai puţin reuşite, unele mai bine organizate, altele mai dezlânate, dar întotdeauna susţinute la un nivel excepţional de pasiunea vorbitorilor de a se apropia cu toată puterea sufletului de lucrurile pe care le simţeau mai importante, mai de preţ şi mai înalte.

Atât de simplu? Văzut din afară, da, atât de simplu. Văzut dinăuntru, fireşte, e mult mai complicat. Trebuia, în primul rând, să fii Plotin; iar dacă nu erai Plotin, trebuia să fii unul de-ai lui, adică să-i fii, într-un mod intens şi imposibil de evaluat din afară, un partener de dialog şi de iubire intelectuală. Trebuia, altfel spus, să trăieşti în tensiunea pe care o răspândea în jur fervoarea lui morală, intelectuală şi religioasă; şi, până la urmă, trebuia să fii pregătit să te laşi absorbit în ea.

V

Dar mai e ceva. În principiu, o şcoală unde se predă ceea ce nu poate fi predat trebuie să fie orientată, în mecanismele ei interne de funcţionare, de argumentul lui Platon împotriva scrisului. De ce? Deoarece facultatea sufletească exersată în cursul predării trebuie să fie acea facultate capabilă atât să cuprindă lucrurile cele mai înalte, cât şi să scrie înţelesurile dobândite în suflet. Şcoala în care se predă ceea ce nu poate fi predat trebuie să fie o şcoală esenţialmente orală: căci motivul pentru care Platon nu voia să se scrie despre lucrurile cele mai înalte nu era acela că despre *tà mégista* nu se poate scrie decât prost şi înşelător, ci pentru că scopul educaţiei prin filozofie este altul decât producerea unui text literar: el constă în activarea unor facultăţi sufleteşti şi formarea unor dispozitive mentale stabile (în cazul de faţă, facultatea scrierii în suflet).

Astfel încât şcoala care pune în centrul procesului educativ „ceea ce este mai de preţ“ în om şi în lume trebuie să mute accentul de pe însuşirea cunoştinţelor pe mecanismele intelectuale şi existenţiale ale formării lor. Premisa este, aşa cum voia Şestov, ca fiecare om să se ocupe de *timiótaton*-ul lui, să îl cultive cu încăpăţânare. Dar *timiótaton*-ul nu se studiază nici după reţete, nici după manuale (aşa cum se studiază materiile la Şcoala evidenţelor); şi deşi cultivarea lui presupune un studiu asiduu al multor tipuri de texte, *timiótaton*-ul mai degrabă se *experimentează* – iar acest cuvânt, „experimentează“, trebuie înţeles *exact* în sensul în care Spinoza spunea despre noi că, trăind, ne simţim şi ne experimentăm eternitatea: „*At nihilominus sentimus experimurque nos æternos esse* “ („Totuşi, noi simţim şi ne dăm seama că suntem veşnici“).[16] Cel care îşi urmăreşte *timiótaton*-ul propriu, am putea spune, îşi experimentează eternitatea.

În rest, se pot face anumite paralele. La Şcoala evidenţelor, aveam manuale aprobate de instituţii; aici, la Şcoala *timiótaton*-ului, avem discuţii, tatonări, solilocvii şi conversaţii; acolo aveam formulări acceptate de toată lumea; aici avem formulări supuse criticii şi schimbului colocvial; acolo aveam teoreme şi demonstraţii; aici avem sugestii de teoreme şi argumente orientative; acolo aveam instituţiile care decideau normele şi baremurile; aici avem comunitatea celor aflaţi simultan în conversaţie şi în ascultare, care naşte reguli numai pe măsură ce *tò timiótaton* este simţit mai aproape, mai deplin şi este mai bine interiorizat în sufletele dialogale. În fine, la Şcoala evidenţelor procesul educativ este intrinsec limitat atât ca durată, cât şi ca obiectiv, căci scopurile sale sunt utilitare. La Şcoala unde se predă ceea ce nu poate fi predat, procesul educativ este în mod accidental limitat ca durată; şi intrinsec nelimitat prin substanţă, căci obiectivele sale nu pot fi atinse. Dacă mecanizarea e riscul primei şcoli, divagaţia şi pierderea în vorbărie e riscul celeilalte. Cât priveşte consensul asupra obiectivelor, el este o premisă fermă a educaţiei, la Şcoala evidenţelor, şi este doar o năzuinţă pasionată, în cealaltă. Argumentul, în toate aceste cazuri, are o valoare generală, căci asupra a „ceea ce este mai important“ nu poate exista un consens nici la începutul căutării, nici la sfârşitul ei. Acordul ţine de comunitatea conversaţiei neîntrerupte şi de autoritatea celui care, prin viaţa sa, întrupează cel mai bine exigenţele conversaţiei neîntrerupte.

În concluzie, am putea spune că metoda generică a acestui tip de şcoală este conversaţia pasionată între prietenii animaţi de ceea ce Spinoza numea *amor Dei intellectualis*[17]. Cu două adaosuri, ambele obligatorii: conversaţia trebuie să conţină în sine un principiu al pasiunii care să o facă să poată fi, ca principiu, neîntreruptă; iar atitudinea sufletească a celor care caută împreună, prin conversaţii neîntrerupte, ceea ce este mai de preţ şi mai înalt trebuie să fie asemeni unei „iubiri intelectuale de Dumnezeu“.

VI

Discursul oamenilor poate fi conceput în două moduri: după modul de a fi al lui Dumnezeu (*sub specie aeternitatis*) şi după modul de a fi al omului (*sub specie temporalis*). Primul tip de discurs stă sub porunca: „Îl vei iubi pe Dumnezeul tău“; al doilea stă sub îndemnul: „Îl vei iubi pe aproapele tău ca pe tine însuţi“. Primul tip de discurs este al catedrei, al tratatului, al instituţiei, al teoremelor, al necesităţii; al doilea tip este al conversaţiei, al conjecturii, al îmbrăţişării, al libertăţii, al revenirilor neîntrerupte. Conversaţia se opune catedrei, aşa cum scrisul în suflet se opune scrisului pe hârtie, iar însufleţirea se opune enunţului administrativ. Oamenii sunt trecători, ezitanţi, scapă uşor definiţiilor. Pot fi administraţi, dar nu definiţi. Discursul care ţine seama de modul de a fi al oamenilor este conversaţia neîntreruptă, care este fundamental îndrăgostită; discursul care ţine seama de modul de a fi al lui Dumnezeu este tratatul ştiinţific, filozofia ca ştiinţă. Recenzând în *Revue philosophique* (numărul din iulie–august 1938) cartea lui Şestov despre Kierkegaard[18], Émile Bréhier constată că scrisul lui Kierkegaard este „confesiune intimă“ şi, ca atare, nu are legătură cu filozofia. Or, Kierkegaard, poate, nu are de-a face cu filozofia universitară, dar cu filozofia ca mod de viaţă, ca pregătire a sufletului pentru moarte sigur are de-a face! Conversaţia neîntreruptă nu este o distracţie, un *passe-temps*, un fel de a omorî timpul, ea este necesară sufletului. Dacă se mai practică azi undeva pe lume o medicaţie naturală pentru suflet, aceasta se întâmplă, în mod spontan, în relaţiile

dintre oameni bazate pe conversaţia neîntreruptă. Fondane nota, la 23 septembrie 1938:

> Părăsesc La Varenne St-Hilaire, unde mi-am petrecut vara şi unde încă locuiesc (în aşteptarea încheierii conflictului din Sudeţi), pentru a merge la Paris să-l văd pe Şestov, la fel de slăbit, la fel de tras la faţă ca înainte de plecarea sa. Ne sărutăm pe amândoi obrajii. Şi ne reluăm conversaţia intermitentă, fără ţintă [*la conversation à bâtons rompus*].[19]

Oamenii fac cutare şi cutare lucru, iar când se întâlnesc reiau conversaţia neîntreruptă de unde au lăsat-o – de aceea e neîntreruptă, pentru că nu are capăt, pentru că e mereu reluată de unde a fost lăsată, pentru că e *à bâtons rompus*, pentru că e dusă dezinteresat, fără scop, finalitate sau interes, nu are agendă ascunsă, şi pentru că se confundă cu viaţa însăşi.

Conversaţia neîntreruptă se ocupă de toate lucrurile pe care ştiinţa oficială, adică universitatea, academia şi instituţiile lor de cercetare, a decis fie că nu există, fie că, dacă există, e neserios să vorbim sau să gândim despre ele. Numai conversaţia le mai poate azi adăposti: trufia suficientă a ştiinţei oficiale le-a excomunicat în spaţiul privat. Scopul conversaţiei este să spună lucrurile care discursului formal îi scapă ori îi este interzis să le dea la iveală, „şi de a spune mai ales cele despre care ar trebui păstrată tăcerea“ (aşa caracteriza Charles Péguy confesiunea). Pentru că ne pune în contact cu sensibilitatea unui om concret, realitatea confesiunilor este mai puternică decât cea a literaturii, care ne pune în contact cu imaginaţia unei sensibilităţi.

În *Introducere în metafizică*, Bergson ne atrăgea atenţia că recunoaştem ceea ce este real prin faptul că e variabilitatea însăşi şi că scapă oricărei încercări de a-l prinde ori surprinde:

> Recunoaştem realul […] prin aceea că este variabilitatea însăşi. – În dorinţa ei veşnic nepotolită de a cuprinde obiectul în jurul căruia e condamnată să se-nvârtă, analiza multiplică neîncetat punctele de vedere pentru a completa o reprezentare mereu incompletă, variază neostenit simbolurile pentru a perfecta o traducere mereu imperfectă. Ea continuă aşa la infinit.[20]

Conversaţia neîntreruptă este adesea un dialog interior al conştiinţei, adus de inteligenţă la percepţia de sine sub forma unui monolog dialogal, pe care literatura a încercat să îl redea ca *stream of consciousness*. „A arăta întotdeauna, a nu demonstra niciodată: aceasta este funcţia metodei“, spune despre Charles Péguy Robert Burac, îngrijitorul marii ediţii Péguy din „Pléiade“: acesta este şi principiul conversaţiei neîntrerupte.[21]

VII

Avansez două idei: prima afirmă că mediul informal cel mai propice căutării personale a „ceea ce este mai de preţ“ (*tò timiótaton*) este conversaţia neîntreruptă; a doua susţine că există o cultură convivială a acestei căutări – cultura lui *tò timiótaton* –, care face parte din miezul cel mai profund al culturii europene (chiar dacă acest „miez“ e adeseori ignorat ori, pentru că e luat drept altceva, e trecut cu vederea). Aceste două idei sunt încorporate în teza centrală a eseului meu, aceea că principiul educaţiei constă în aducerea sufletului celui educat la starea de conversaţie neîntreruptă.

Exemplul cel mai la îndemână este Hans Castorp, din romanul *Muntele vrăjit* al lui Thomas Mann. Substanţa cărţii este dată de ţesătura tuturor conversaţiilor şi monologurilor care se desfăşoară în jurul lui Hans Castorp. Miza tuturor discuţiilor este educaţia lui Hans Castorp, sufletul lui. Disputele dintre Naphta şi Settembrini vizează cucerirea unui suflet. Educaţiile sunt diferite, modalitatea este aceeaşi: fiecare încearcă să îl convingă pe Hans Castorp de *timiótaton*-ul lui. Este un război în jurul

înţelesului lucrurilor celor mai de preţ, a cărui miză constă în cucerirea unui suflet. Hans Castorp s-a dus la sanatoriu să-şi viziteze vărul, internat acolo de ceva timp; dar rămâne acolo exact din aceleaşi motive pentru care Porfir a rămas ani de zile alături de Plotin, după ce, mai întâi, îl vizitase din curiozitate. Educaţia de la Berghof nu este o educaţie instituţională, utilitară, bazată pe atingerea unor rezultate; e o educaţie informală, în vederea vieţii, bazată pe atragerea sufletului într-o căutare fără capăt şi aparent fără scop. Pe Muntele vrăjit nu se predau evidenţe: se predă ceea ce nu poate fi predat; se arată mereu ceva ce nu poate fi nici demonstrat, nici cuprins, deşi pare mereu gata de a fi atins (şi uneori chiar este, dar ne scapă). Hans Castorp este atras într-un proces de învăţământ superior, un fel de doctorat, care nu urmează deloc regulile şcolilor doctorale obişnuite (dar care nu este mai puţin riguros ori exigent). E un doctorat pe care Hans Castorp îl dă cu viaţa lui, în faţa lui Dumnezeu, la o materie pe care Plotin a definit-o ca fiind obiectul oricărei cercetări filozofice veritabile: *tò timiótaton*. Iar metoda acestui doctorat pe care Hans Castorp îl dă cu Dumnezeu şi îl plăteşte cu viaţa sa este conversaţia neîntreruptă în care intră pe nesimţite şi parcă fără voia lui, de cum păşeşte pe Muntele vrăjit. Conversaţia neîntreruptă, în cartea lui Thomas Mann, este doctoratul cu Dumnezeu la care se înscrie orice „tânăr modest“ (cum fusese Hans Castorp când a plecat în toiul verii din localitatea sa natală) care îşi descoperă viaţa proprie în năzuinţa spre „ceea ce este mai de preţ“. Toţi „tinerii modeşti“ din lume se pot înscrie la un doctorat cu Dumnezeu dacă reuşesc să descopere, tot tatonând după *tò timiótaton*, principiile conversaţiei neîntrerupte.

Să ne reamintim că esenţa conversaţiei neîntrerupte este argumentul lui Platon în favoarea scrisului pe suflet. În *Phaidros* (278d), Platon spune că lucrurile despre care nu se poate scrie sunt mai de preţ (*tà timiótera*) decât cele care pot fi imediat şi fără rest notate. Dar atenţie! Nu se poate scrie nu pentru că nu ar exista artişti capabili să o facă, ci pentru că scrisul e neînsufleţit, iar lucrurile importante – „cele mai mari“ (*tà mégista*), cele care se referă la „întreg“ (*tò hólon*) ori la „partea cea mai importantă“ (*tà spoudaiótata*) – au nevoie de însufleţire.[22] Platon reia acest gând în *Scrisoarea a VII-a*, în mai multe pasaje (341a–b; 344b–d). Potrivit mărturiei proprii, el nu a scris nimic despre lucrurile cele mai înalte. A scris însă multe dialoguri în-sufleţite, care sunt tot atâtea exerciţii spirituale de scris pe suflet. Un anumit tip de conversaţie e ca un exerciţiu de imprimare a gândurilor înalte în substanţa sufletului. Dacă îl citim încercând să trăim dialogul ca pe un exerciţiu spiritual de transformare internă şi de imprimare lăuntrică, ne dăm seama că Platon face aproape mereu asta. Experienţa acestor conversaţii neîntrerupte, experienţă care îi ţine pe oamenii angrenaţi în ea ca lipiţi unul de celălalt, ca hipnotizaţi unul de celălalt, ca uniţi într-o exaltare care e şi cercetare, şi iubire, şi dăruire de sine, şi entuziasm, şi investigaţie, şi ironie, şi bârfă, şi taifas, şi dialog serios, şi luare în râs, toate acestea, unite în experienţa scrierii în suflet, sunt descrise de Platon în pasajul din *Scrisoarea a VII-a* referitor la flacăra care se aprinde în suflet.

Încă o dată. Ceea ce este mai profund nu poate fi exprimat: din acest motiv, pentru veritabila profunzime, scrisul este mai mult o notaţie mnemotehnică decât o expresie adecvată şi completă. Nici măcar marii artişti nu reuşesc să exprime cu adevărat profundul ca atare. Ceea ce numim la ei frumuseţe nu este decât expresia superbă a ceea ce, de fapt, lipseşte. Exprimă profundul prin absenţa lui. Iar din această frumuseţe ne hrănim, exact la fel cum paradisul din noi se hrăneşte – hămesit, înfometat– cu absenţa paradisului.

VIII

Sunt câteva mari opere, în cultura europeană, care ilustrează perfect farmecul şi magia conversaţiei neîntrerupte. Nu sunt opere canonice. Şi nu pentru că nu ar fi mari, ci pentru că nu există deocamdată un loc în canonul cultural pentru conversaţia neîntreruptă *per se*. Dar ea este peste tot, căci substanţa vieţii preocupate de „grija de sine“ e făcută, cel puţin în cultura noastră, din aceste monologuri dialogice care sunt solilocvii dialogate. De aceea, literatura e plină de frânturi de conversaţii neîntrerupte, împachetate însă în hainele altor genuri, stiluri, convenţii literare, finalităţi artistice, compoziţii estetice. Chiar dacă stilurile ori genurile au variat, substanţa lor e acolo. Am pomenit deja de marele roman pedagogic al lui Thomas Mann, *Muntele vrăjit*, ale cărui nesfârşite conversaţii fac parte, împreună cu preocuparea pentru *tò timiótaton*, din marea luptă desfăşurată de bine şi rău pentru câştigarea sufletului tinerilor care debutează în viaţă. Unele literaturi încep cu opere care sunt mozaicuri savant asamblate de conversaţii neîntrerupte, precum cea engleză (Chaucer, *Povestirile din Canterbury*, 1387–1400), altele şi-au atins maturitatea limbii prin ele, precum cea franceză, creând un nou gen literar (Montaigne, *Eseuri*, 1572–1592), altele, cum e cea rusă în Veacul de Argint, au atins prin conversaţia neîntreruptă o intensitate extraordinară a conştiinţei critice de sine a culturii, ca proiect existenţial (Ivanov, Gerschenson, *Corespondenţă de la un colţ la altul*, vara lui 1920)[23], în fine, altele, precum cea vieneză la sfârşitul Imperiului, şi-au atins apogeul prin opere care au mobilizat toate resursele literare ale unei epoci, sub forma producerii unuia dintre cele mai puternice stiluri literare ale conversaţiei neîntrerupte (e vorba de articolele digresive pe care Karl Kraus le-a adresat timp de treizeci şi şapte de ani societăţii vieneze, într-o conversaţie fără precedent, urmaşi ori egal, deopotrivă briliantă, batjocoritoare, neînduplecată şi crudă, prin intermediul unei reviste unice, *Die Fackel*, pe care a scris-o în cea mai mare parte singur, de la înfiinţare, în 1899, până la moartea sa, în 1936).

Exemplele, fireşte, sunt mai numeroase. Modernismul literar a dat conversaţiei neîntrerupte forma şi tiparul monologurilor de tip *stream of consciousness*. Tot ce e mai bun în proza digresivă publicată de Charles Péguy în *Les Cahiers de la Quinzaine* (din 1900, de la înfiinţare, până în 1914, la moartea sa) ţine de substanţa conversaţiei neîntrerupte (stilul aparent este, ca şi la Montaigne, al eseului, dar e mai mult de atât). Tot sub specia conversaţiei neîntrerupte cad întâlnirile dintre Lev Şestov şi Benjamin Fondane, „Entretiens avec Léon Chestov“ (la care m-am referit şi până acum). Publicate integral, împreună cu superba evocare a lui Şestov intitulată „Sur les Rives de l’Ilissus. Après la mort de Léon Chestov“, abia în 1982, conversaţiile lui Şestov cu Fondane au avut loc între 1929 şi 1938.[24] Din conversaţia neîntreruptă a lui Şestov atât ne-a rămas, cât a putut consemna Fondane. Dacă Plotin nu ar fi fost îmboldit de Porfir să noteze în scris gândurile schimbate cu prietenii şi auditoriul său, conversaţia sa s-ar fi pierdut, aşa cum s-a pierdut şi se pierde majoritatea conversaţiilor neîntrerupte. În esenţă, orice cultură este alcătuită din conversaţii neîntrerupte transformate, de diferiţi oameni talentaţi ori geniali, în expresie literară sau artistică. Vă puteţi imagina cât se pierde? Putem de pildă compara lucrările compuse şi publicate de Aleksander Wat (1900–1967) – poet, prozator şi teoretician al artei, unul dintre cei mai importanţi scriitori polonezi ai secolului XX – cu fragmentul din conversaţia sa neîntreruptă, care, graţie lui Czesław Miłosz, ni s-a păstrat în volumul *Secolul meu. Confesiunile unui intelectual european: Convorbiri cu Czesław Miłosz*.[25] Volumul cuprinde transcrierea sau (în mult mai mică măsură) rescrierea imprimărilor pe

bandă magnetică rezultate din patruzeci de şedinţe de convorbiri între Wat şi Miłosz, desfăşurate intermitent pe parcursul a şapte luni, la Berkeley şi la Paris, în anul 1965 (când, graţie câtorva prieteni, Wat a fost invitat pentru un an, fără nici un fel de obligaţii, la The Center for Slavic and East European Studies de pe lângă University of California, Berkeley). Înregistrarea conversaţiilor reprezintă, după aprecierea lui Wat, cam un sfert din ce ar fi dorit să spună. Un sfert! Abia dacă ne putem imagina cum ar fi arătat *tot* ce ar fi putut Wat să spună. Oricum ar fi, ce a rezultat este tot ce poate fi mai apropiat de o conversaţie neîntreruptă. Din punct de vedere literar şi cultural este o capodoperă absolută. Nu doar în valoare, dar şi în profunzime, *Secolul meu* depăşeşte oricare dintre lucrările compuse de Wat în mod conştient, cu scop estetic, cultural sau filozofic, fie că este vorba de *Bezrobotny Lucyfer* (1927)[26] ori de poeziile sale[27]. Pentru că nici o altă operă care a fost plăsmuită cu scopul de a fi o operă, nici a lui Wat, nici a altcuiva, nu este mai aproape de sufletul, de gândirea, de sensibilitatea, de mecanismele şi fluxurile interioare ale unui om viu decât acest fragment întrerupt de conversaţie neîntreruptă.

Ceea ce este mai de preţ pentru om, *tò timiótaton*, nu transpare în conversaţia neîntreruptă a lui Wat sub forma unei expuneri filozofice, ca la Plotin, ci sub forma unei mărturii care este şi o spovedanie (*confessio*). Într-un alt mare fragment de conversaţie neîntreruptă care ni s-a păstrat, *timiótaton*-ul apare sub forma unei dispute dramatice între două poziţii filozofice şi religioase contrarii (*disputatio*). Este vorba de marele schimb epistolar cunoscut sub numele de *Corespondenţă de la un colţ la altul*.[28] Iată cum a apărut.

IX

În iunie 1920, la trei ani de la instaurarea regimului bolşevic în Rusia, două figuri emblematice ale ultimei culturi ruse libere, marele poet şi filozof simbolist Viaceslav Ivanovici Ivanov (1866–1949) şi briliantul istoric literar Mihail Osipovici Gerschenson (1869–1925), sunt cazate de către Narkompros (Comisariatul Poporului pentru Cultură) într-un sanatoriu din centrul Moscovei, rezervat „lucrătorilor ştiinţelor şi literaturii“ (titulatura oficială). Fiecare îşi instalează un pat şi o măsuţă, în colţurile opuse ale încăperii. Separaţi de diagonala camerei, cei doi îşi scriu. Între 17 iunie şi 19 iulie, ei schimbă douăsprezece scrisori. Publicat în Rusia în 1921[29], acest straniu fragment de conversaţie neîntreruptă constituie un testament al culturii ruse şi reprezintă unul dintre cele mai dramatice bilanţuri ale culturii europene. Citind corespondenţa, Ernst Robert Curtius vorbeşte de „o voioşie a *întâlnirii*, o plenitudine a iluminării“, iar în 1932, în cartea sa *Deutscher Geist in Gefahr / Spiritul german în pericol* (al cărui ultim capitol e dedicat umanismului lui Ivanov), scrie că „Acest schimb de epistole pe tema filozofiei istoriei este cel mai important material scris pe tema umanismului de la Nietzsche încoace“.[30]

Pentru a caracteriza „atmosfera de superioară sociabilitate şi comunicare inter-umană a Rusiei pre-revoluţionare“, editorii români ai acestei corespondenţe au ales să citeze cuvintele criticului şi memorialistului Feodor Stepun: „Toţi oamenii aparţinând păturii cultivate – scriitori, poeţi, publicişti, profesori, avocaţi şi artişti – aveau foarte mult timp liber. A se duce în vizite unii la alţii, a purta nesfârşite discuţii la masă, a frecventa şi a lua cuvântul la şedinţele societăţilor filozofice erau socotite ocupaţii la fel de serioase ca şi a ţine prelegeri universitare, a interveni în procese judiciare

sau a scrie cărţi.“ Despre scrierile teoretice ale lui Ivanov, Stepun spunea că nu erau „simple tratate, construite după regulile logicii şi metodologiei ştiinţifice“, ci „cununi cu artă şi cu uşurinţă împletite din florile vii ale discuţiilor prieteneşti, purtate nu numai cu contemporanii, ci şi cu companionii eterni“.[31] Această caracterizare a lui Stepun este fundamentală: conversaţia neîntreruptă e împletită „din florile vii ale discuţiilor prieteneşti, purtate nu numai cu contemporanii, ci şi cu companionii eterni“; fără acest tip de comunicare vie, susţine Stepun, „Viaceslav Ivanov n-ar fi putut trăi nici o singură zi“. Motivul pentru care conversaţia (liberă) trebuie opusă tratatului ştiinţific (constrângător) este dată de Ivanov în Scrisoarea a III-a: „Raţiunea este coercitivă prin însăşi natura ei; spiritul în schimb suflă unde vrea“[32]; cuvintele trebuie să fie spirituale, ele trebuie să „mişte sufletul ascultătorilor[33], iar nu să le impună convingerea lor, precum o teoremă demonstrată“; în conversaţie, nu apar „mândria şi voinţa de dominare“, căci ea nu este un „sistem de constrângeri“, ci un „tezaur viu de daruri“: „Ea[34] este […] pentru mine [nu „un sistem de constrângeri“, ci] o scară a lui Eros şi o ierarhie de veneraţii.“[35]

Această viziune reprezintă cea mai bună introducere la o descriere completă a conversaţiei neîntrerupte. Într-un sens, conversaţia neîntreruptă trebuie interpretată ca solilocviul unui suflet care dialoghează cu sine în mod real, căci mobilizează în monolog vocile opuse pe care le adăposteşte. Vocile care îşi dau replica în conversaţia neîntreruptă aparţin aceluiaşi suflet, divizat intern prin forţa acelei „ambiguităţi angoasante“ care reuneşte în aceeaşi fiinţă „două voinţe ireconciliabile şi extreme, ţintuite pe crucea identităţii sale antinomice“.[36] Ivanov spune că „sub fiecare trandafir al vieţii se dezvăluie crucea din care a înflorit“.[37] Fluxul interior din care emană conversaţia neîntreruptă este confesiunea, o confesiune care are intensitatea spovedaniei şi lipsa de cruţare a examenului de conştiinţă în faţa instanţelor supreme, cu care nu se poate trişa (iar dacă trişezi, ai încurcat-o). Această confesiune e trepidantă, căci provine dintr-o „agonie a dedublării continue a unui suflet care nu se recunoaşte în opoziţiile sale intrinseci şi, furios, se luptă disperat cu el însuşi: ca şi cum îngerul său cu aripi muritoare s-ar cufunda neîncetat, înspăimântat, în cele mai întunecate abisuri, în căutarea inelului logodnei celeste, pe care el l-ar fi aruncat acolo într-o rătăcire de nebunie rebelă şi de amoroasă disperare“.[38]

Genurile proxime ale conversaţiei neîntrerupte sunt: (i) confesiunea; (ii) solilocviul care pune în dialog dramatic vocile rezultate din diviziunea internă a sufletului; (iii) spovedania sub semnul instanţelor supreme; (iv) lupta cu îngerul. Motivul filozofic care explică de ce este cu putinţă conversaţia neîntreruptă este natura ultimă a sufletului, care, în civilizaţia europeană, e creştină: o identitate antinomică, sfâşiată de disputa dintre două voinţe extreme, ireconciliabile, al căror dialog intern este o cruce de purtat (pentru că îi este, omului, destin). Sufletul nu se recunoaşte în opoziţiile sale interne şi, de aceea, este disperat şi furios (cum spune Ivanov): de aceea se luptă fără rezultat cu sine însuşi, iar această luptă nocturnă, din care omul iese şi mutilat, şi însemnat, este o luptă cu îngerul. Starea sufletului care e disperat de divizarea sa internă şi care are ca ultimă substanţă a vieţii sale sufleteşti acest război nevăzut: el, războiul nevăzut al divizării interne a omului marcat de natura sa dublă – divină şi umană, deţinător imanent al unui raport intern de transcendenţă –, acest război constituie substanţa conversaţiei neîntrerupte. Poate că din acest motiv dialogul dintre Viaceslav Ivanovici Ivanov şi Mihail Osipovici Gerschenson, care e bazat pe opoziţia ireconciliabilă dintre filozofia tezaurului de păstrat şi filozofia bagajului la care trebuie să renunţăm[39], constituie chiar

miezul conversaţiei neîntrerupte şi reprezintă cea mai bună ilustrare a ei.

X

Ce este, una peste alta, conversaţia neîntreruptă? Conversaţia neîntreruptă este priză directă asupra sufletului, plus transformare în cuvânt, plus „*tà mégista*“, plus „a traversa desculţ criza morală a secolului“ (Fondane: „*Je traverse pieds nus la crise morale de ce siècle*“[40]). În conversaţia neîntreruptă iese la iveală persoana vie, inimitabilă: nu funcţia socială, nu statutul, nu statura intelectuală. Nici ambiţia, nici voinţa politică. Într-un sens, ea nu are finalitate. Conversaţiile neîntrerupte încep şi sfârşesc nu după atingerea scopului (căci scopul e atins din chiar momentul declanşării lor), ci după pierderea lui – anume când oamenii pierd „priza directă“ asupra lor înşişi şi a contactului lor, atunci conversaţia neîntreruptă încetează. Scopul conversaţiei este priza directă asupra sufletului. Şi în iubire ori în pasiunea sexuală ori în prietenia îndrăgostită se obţine (de fapt, aceasta este declanşată de) priza directă asupra sufletului. Dar în conversaţie priza directă e întreţinută prin dansul cuvintelor şi prin centrarea acestuia pe lucrurile cu adevărat importante. Conversaţia neîntreruptă ne dezobişnuieşte de gândirea care caută rezultate şi care se înrobeşte voluntar cultului pentru modă, efect, parvenire, utilitate. Ne face mai puţin proşti. Sau ne expune mai puţin riscului de a deveni proşti prin patima de a obţine cu orice preţ rezultate (potrivit ideii lui Flaubert că „Inepţia constă în a vrea să conchizi“ ori „Da, prostia constă în a vrea să conchizi“).[41]

Ca să cunoască, conversaţia neîntreruptă colonizează toate disciplinele, e curioasă de toate, le foloseşte pe toate, dar nu vede în ele decât fie instrumente de a regândi ori redobândi întregul, totalitatea, fie trepte în vederea îmbunătăţirii omului. Conversaţia neîntreruptă e specializată în mobilizarea tuturor disciplinelor: cuprinde filozofie, literatură, istorie, matematică, memorialistică, logică, închipuire, visare, conştiinţă chinuită, perplexitate. Un exemplu: Şestov îşi aminteşte despre ultimii ani ai secolului al XIX-lea: „În acea vreme, citeam Kant, Shakespeare şi Biblia.“[42] Cine mai citeşte azi Kant, Shakespeare şi Biblia – împreună? Unde se mai întâlneşte azi aşa ceva? Toate instituţiile serioase ar respinge un asemenea învăţământ. În epoca noastră, conversaţia nesfâşită tinde să fie descurajată ca pierdere de vreme, ca diletantism lipsit de rezultate. Drept urmare, oriunde apare, tinde să fie înlocuită cu dezbaterile tehnice serioase, specializate, ordonate, bine formalizate. Disputa Naphta–Settembrini era însă cu totul altceva! În primul rând, era o luptă pentru sufletul unui om (Hans Castorp). În al doilea rând, cum ar arăta dacă ar fi transformată într-o succesiune de articole acceptabile, prin mecanismul de *peer review*, pentru o revistă de specialitate? S-ar ucide esenţialul. Asta înseamnă că, în conversaţia neîntreruptă, conţinutul nu e totul. Deşi e ghidată de conţinut (*tò timiótaton*), conversaţia nesfârşită trăieşte din bucuria comuniunii în jurul esenţialului; în mod paradoxal, nu esenţialul ca atare, ci comuniunea în jurul esenţialului. Pentru că în conversaţia neîntreruptă există intuiţia că realizarea esenţialului nu e epuizată strict de posesia lui (dacă acest lucru ar fi în general posibil), ci e atinsă numai într-o comuniune a căutării lui.

Nu ar trebui să uităm că filozofia nu începe cu tratatele, facultăţile, institutele de cercetare, congresele de specialitate şi cu revistele de specialitate, ci cu datul în gropi al lui Thales, suspecta confrerie mistico-matematică a lui Pitagora şi trăncăneala fără şir şi capăt prin pieţele Atenei condusă de Socrate împreună cu tot felul de tineri. A sta de vorbă, a vorbi despre idei, a contrui

mental lumea din idei şi reprezentări, a-ţi căuta sufletul prin realizarea concretă a cunoaşterii – toate acestea înseamnă a te angaja într-o conversaţie neîntreruptă privind lucrurile cele mai de preţ.

Conversaţia neîntreruptă nu încape într-un tratat, deoarece e prea personală pentru a fi riguroasă; e susţinută de emoţie, pasiune, pietate, devoţiune, admiraţie, emulaţie, prietenie, plăcere a discuţiei; e prea bogată cognitiv; e împletită din mai multe fire, în mod inegal; nu poate fi redusă la o singură linie de argumentare; nu se poate încheia, pentru că nu are capăt; nu are o regulă de închidere; sau regula de închidere e întotdeauna accidentală, nu e esenţială, ca la demonstraţie, care se închide când argumentul s-a încheiat; e dezinhibată (ai voie să spui prostii, dar nu porcării); e ca un joc, dar e unul serios („*iocari serio*"); nu e un concurs, deşi seamănă cu o întrecere; nu e un examen, e ca o hârjoneală între îndrăgostiţi; nu e doar cunoaştere, e simultan şi mărturie, şi mărturisire; înainte de a fi profesional corectă, e moralmente autentică.

Conversaţia neîntreruptă nu urmăreşte cunoaşterea abstractă, ci îmbrăţişarea. Sau, mai bine spus, urmăreşte şi cunoaşterea abstractă, dar numai prin intermediul îmbrăţişării. În partea ei de jos, conversaţia neîntreruptă scapă riscului de a cădea în vorbărie sau bârfă prin dorinţa ei de a atinge ce e mai înalt atât în om, cât şi în felul său de a cunoaşte. În partea ei de sus, nu există nici un risc, niciodată: conversaţia neîntreruptă se dizolvă, pur şi simplu, în marele triumf al sufletului care e iubirea cunoscătoare.

Conversaţia neîntreruptă nu predă, nu predică, nu comunică, nu demonstrează – împărtăşeşte, îmbrăţişează, sugerează, propune, aproximează etc. Exactitatea te face să ratezi, pentru că e o falsă precizie: în acest domeniu, precizia constă în „scrisul pe suflet" (Platon, *Phaidros*), nu în captarea ideii într-o demonstraţie exactă, o formulă finită etc. Conversaţia neîntreruptă este gândirea, înainte de a deveni doar raţionament; sunt sentimentele, înainte de a fi sentimente exprimate; sunt emoţiile, înainte de a deveni emoţii catalogate; este elanul, comuniunea, egalitatea, fraternitatea – şi abia fiind toate acestea este şi libertatea.

Conversaţia nesfârşită e întotdeauna faţă către faţă. În ea, omul nu e redus la nici una dintre facultăţile lui, oricât de importantă ori de hotărâtoare ar fi. Nu e nici doar suflet, nici doar corp, e suflet plus corp. În conversaţie participă chipul omului, orice ar însemna asta. Există ceva complex în prezenţa unui om, care e mai bogat decât toate însuşirile lui însumate. Nu ştim să definim chipul, dar ştim imediat să îl recunoaştem în prezenţa unui om viu, care simte şi gândeşte, şi vorbeşte, şi trăieşte. Putem arăta chipul cu degetul nu pe faţa omului, ci în prezenţa omului viu.

Conversaţia nesfârşită nu e niciodată doar subiectivă: obiectivitatea ei constă în faptul că se uită în permanenţă numai la *tà mégista*, la *tò timiótaton*.

XI

De unde vine conversaţia neîntreruptă? Piesele lui Sofocle sunt discursuri; ale lui Euripide, declamaţii; eroul tragic monologhează; tragediile clasice sunt monologuri dialogate; pentru cei din afara şcolii, Platon a compus dialoguri în-sufleţite; pentru cei din şcoală, Aristotel a compus tratate neînsufleţite; autorul de tratate dă lecţii, predă ori predică; Plotin s-a abţinut să dea lecţii: cândva, spre sfârşitul vieţii, s-a decis să transcrie fragmente din conversaţia sa neîntreruptă cu prietenii. Semnificativ mi se pare momentul Augustin: el inventează atât monologul confesiv, cât şi monologul

dialogic, ambele având ca model rugăciunea (ea însăşi fiind o combinaţie de dialog retoric şi invocaţie culturală, animată de vibraţia adresării către Dumnezeu). Rugăciunea e tratată ca instrument de scriere pe suflet. Ipoteza mea este că în interiorul monologului dialogic de tip rugăciune s-a constituit treptat, ca o formă înaltă de fraternitate intelectuală şi morală, conversaţia nesfârşită. O formă de tradiţie vie, neinstituţională, la purtător.

În fond, cultura înaltă poate fi practicată ca o conversaţie neîntreruptă. Căci, chiar dacă se uită cel mai adesea acest lucru, de dragul capodoperelor ori al specializării, cultura izvorăşte din conversaţie: de ce nu s-ar întoarce la ea? Există un fel de a citi care poate crea aparenţa unei conversaţii neîntrerupte; este acel fel de a citi care, prin intensitatea reprezentărilor suscitate de lectură, te lasă cu gura căscată: e ca şi când ai deschide brusc uşa şi i-ai vedea aievea, stând de vorbă sub zidurile Atenei, pe malul râului Ilisos, pe Socrate şi pe Phaidros – şi nu oricum, ci fiind aievea exact aşa cum au trăit în capul lui Platon, care era genial, şi nu în capul lui Xenophon (să zicem), care nu era.

Conversaţia neîntreruptă resuscitează în om timpul operelor de artă: timpul *personal* al *marilor* opere de artă. Timpul conversaţiei nesfârşite nu este GMT; nu este nici durata impersonală a lui Bergson, nici timpul istoriei; este timpul personal al lucrurilor înalte. Poate că este timpul celor *O mie şi una de nopţi*; poate că e timpul eternităţii. Seamănă cel mai mult cu timpul iubirii sau al adolescenţei, când oamenii îndrăznesc tot şi pretind totul. E timpul omului individual, unic, personal – aşa cum este ilustrat acest timp numai în marea literatură: e timpul lui Dostoievski, al lui Cehov, al lui Shakespeare: în timpul conversaţiei, oamenii ajung să trăiască în carnea lor timpul marilor personalităţi ale culturii înalte.

Interesul faţă de biografii, faţă de scrisori, faţă de jurnale, caiete ori însemnări personale este de fapt interesul faţă de conversaţia liberă, vie, neinhibată şi dezinhibată între egali, eliberată atât de regulile artei, cât şi de voinţa bezmetică de a învinge ori de dorinţa de a seduce şi vanitatea de a străluci – singur, în văzul, dar împotriva tuturor. Nu am citat aici marea tradiţie a conversaţiei de salon din Franţa secolelor clasice (al XVII-lea şi al XVIII-lea), deoarece arta saloanelor practica o conversaţie subordonată intenţiei de a străluci şi nu era subordonată, precum conversaţia de care vorbesc eu, lucrurilor celor mai înalte şi modului de a comunica cel mai dezinvolt şi mai convivial cu putinţă. În conversaţia neîntreruptă nici spiritul şi nici societatea aleasă (*le beau monde*) nu strălucesc ori scânteiază, ci străduinţa de a face un loc în viaţă şi un implant în suflet lucrurilor celor mai de preţ, mai importante. Benjamin Fondane îi scria lui Lev Şestov la 17 ianuarie 1927: „*Je traverse pieds nus la crise morale de ce siècle*.“ În conversaţia neîntreruptă oamenii intră desculţi şi dezbrăcaţi, pentru ca îmbrăţişarea să fie mai intimă, mai profundă, mai atrăgătoare, mai durabilă, iar realitatea lucrurilor celor mai de preţ să fie mai strălucitoare, mai personală, mai dureroasă. Îmi place să iau ca metaforă morală a conversaţiei neîntrerupte această imagine a lui Fondane: conversaţia neîntreruptă este un anumit fel de a traversa criza morală a timpului în care ne-a fost dat să trăim – cu picioarele goale, alături de prietenii prin care ne putem înălţa, ghidaţi de frumuseţea fără preţ.

Ca şi timpul, conversaţia neîntreruptă e infinită. Când o descoperi, nu-i mai scapi. Când o contempli, eşti atras în ea. Nu e ca un obiect finit, pe care doar îl admiri. De îndată ce asişti la desfăşurarea ei, intri în ea. Conversaţia neîntreruptă e un dispozitiv mental, o fraternitate secretă sau,

cum ar fi spus Viaceslav Ivanov, un „tezaur viu de daruri“, „o scară a lui Eros şi o ierarhie de veneraţii“. E locul în care supravieţuieşte cultura umanistă azi, după ce umanismul a fost expulzat din universităţi, iar cultura specializării, după ce ştiinţele au redus totul la ele, nu mai vrea să audă de el (pentru că e enciclopedist şi diletant). Parafrazându-l pe Aristotel[43], am putea spune că, pentru om, toate ştiinţele sunt mai utile decât conversaţia neîntreruptă; dar, pentru suflet, nici una nu e mai bună ori mai importantă.

[„Het ononderbroken gesprek“, *Nexus*,
nr. 67, 2014, pp. 132–156]

Note

1. Platon, *Scrisoarea a VII-a*, 341b.

2. Platon, *Phaidros*, 278d; *cf*. Giovanni Reale, *Istoria filozofiei antice*, vol. III: *Platon şi Academia antică*, traducere din italiană de Mihai Sârbu, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2009, pp. 28–29.

3. *Phaidros*, 275d–276c.

4. *Scrisoarea a VII-a*, 344d–345c.

5. Benjamin Fondane, „Entretiens avec Léon Chestov“ („3 juillet 1936“), în *Rencontres avec Léon Chestov*, texte stabilite şi adnotate de Nathalie Baranoff şi Michel Carassou, Plasma, Paris, 1982.

6. Benjamin Fondane, „Sur les Rives de l’Ilissus. Aprés la mort de Léon Chestov“, în *Rencontres avec Léon Chestov*, ed. cit., p. 14 (http://shestov.phonoarchive.org/fon/ilissus.html). Râul Ilisos trecea pe lângă zidurile cetăţii, în Atena antică. Pe malul râului Ilisos, după ce au găsit un *locus amoenus*, s-au aşezat Socrate şi Phaidros ca să dezbată discursul pe care îl scrisese Lysias pe tema iubirii: rezultatul acestei discuţii este dialogul *Phaidros*, căruia tradiţia i-a pus subtitlul „Despre frumos: dialog etic“ şi în care se află faimosul argument al lui Platon împotriva scrisului (274b–275e), care este, de fapt, o pledoarie pentru dezvoltarea capacităţii de a scrie pe suflet (276a–277a). Pentru Fondane, râul Ilisos este locul în care, *sub specie aeternitatis*, are loc conversaţia fără capăt despre lucrurile cele mai importante, pe care oamenii o întreţin neîntrerupt, de la începutul lumii.

7. Platon, *Scrisoarea a VII-a*, 341c–d.

8. Eseul „Dostoïevski et la lutte contre les évidences“ a fost scris pentru *La Nouvelle Revue Française*, cu ocazia centenarului naşterii lui Dostoievski, şi publicat acolo în 1922; o formă dezvoltată a sa a fost publicată în volumul *Les révélations de la mort* (Plon, Paris, 1923) şi apoi, text definitiv, a fost inclus ca primul capitol din partea întâi a cărţii *Sur la balance de Job: Pérégrinations à travers les Âmes* (Flammarion, Paris, 1971).

9. „Iar Husserl, pe care l-am combătut, a fost un maestru pentru mine, a fost maestrul meu. Fără el n-aş fi avut nicicând îndrăzneala de a lupta împotriva evidenţelor!“ (Benjamin Fondane, „Entretiens avec Léon Chestov“ („Le 6 octobre 1934“), în *Rencontres avec Léon Chestov*, ed. cit.). În acelaşi timp, să nu uităm că Şestov era filozoful pe care Husserl îl recomanda *cu admiraţie* ca fiind cel mai redutabil contradictor al filozofiei sale: în noiembrie 1928, la Freiburg im Breisgau, când a fost omagiat de toată lumea filozofică internaţională, Husserl îl prezenta astfel pe Şestov colegilor săi filozofi veniţi din America: „Vi-l prezint pe dl Şestov […]. Este bărbatul care a îndrăznit să scrie cea mai violentă critică întreprinsă vreodată împotriva mea – şi iată, aceasta e pricina prieteniei noastre“ (Benjamin Fondane, „Entretiens avec Léon Chestov“ („21 décembre 1935“), în *Rencontres avec Léon Chestov*, ed. cit.).

10. Şestov îi face această confesiune lui Fondane la trei săptămâni de la moartea lui Husserl, care a avut loc cu puţin înainte de Anschluß (anexarea Austriei): „Fără îndoială că [Husserl] a cunoscut faima. Dar el nu a fost încă înţeles. Nu îl vom înţelege decât în ziua în care vom desluşi, în opera sa, această mărturisire pe care mi-a făcut-o: «Când am început să predau, m-am simţit cu mâinile goale…, nu exista nimic real, nimic sigur…, totul se clătina sub mine…»“ („Entretiens avec Léon Chestov“ („18 mai 1938“), în *Rencontres avec Léon Chestov*, ed. cit.).

11. Şestov folosea altă expresie: „Când Hitler şi-a pus cizma pe grumazul Austriei“…

12. Fondane, „Sur les Rives de l’Ilissus. Aprés la mort de Léon Chestov“, în *Rencontres avec Léon Chestov*, ed. cit., p. 29.

13. *Ibidem*, p. 35.

14. Léon Chestov, „Discours exaspérés (*Les extases de Plotin*)“, § X, în *Sur la balance de Job*, ed. cit., III, 3, p. 344.

15. Pasajul complet este acesta: „Principiul contradicţiei era, din perspectiva sa [e vorba despre Epictet, care nu admitea posibilitatea miracolelor], legea supremă, obligatorie atât pentru oameni, cât şi pentru zei. Dacă Pascal i-ar fi spus că principiul contradicţiei ar fi acel înger cu sabie de foc pe care Dumnezeu l-a aşezat la porţile raiului după căderea lui Adam, aceasta i s-ar fi părut curată nebunie“ (Chestov, „Discours exaspérés“, în *Sur la balance de Job*, ed. cit., p. 345).

16. *Etica*, partea V, prop. XXIII, notă (trad. rom. de Alexandru Posescu).

17. *Ibidem*, partea V, prop. XXXII–XXXIII.

18. Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, traducere din rusă de Tatiana Rageot şi Boris de Schloezer, „Les amis de Léon Chestov“ et Vrin, Paris, 1936 (ediţia a II-a, Vrin, Paris, 1948); există traduceri în germană (Schmidt-Dengler, Graz, 1949), în spaniolă (Editorial Sudamericano, Buenos Aires, 1959), în daneză (Hagedur, Copenhaga, 1947) şi în engleză (Ohio University Press, Athens, Ohio, 1969).

19. Benjamin Fondane, „Entretiens avec Léon Chestov“ („Le 23 septembre 1938“), în *Rencontres avec Léon Chestov*, ed. cit.

20. Henri Bergson, *Introducere în metafizică*, traducere de Diana Morăraşu, Institutul European, Iaşi, 1998, pp. 160, 145.

21. În „Avertissement“, Burac oferă o descriere a stilului lui Péguy: analiză fără capăt, pornită de la o intuiţie care nu se lasă epuizată, texte fără încheiere, plecări şi sosiri abrupte, turbioane centripete, o succesiune a gândirii care ignoră secvenţele logicii obişnuite (Charles Péguy, *Œuvres en prose complètes*, vol. III, Gallimard, colecţia „Bibliothèque de la Pléiade“, Paris, 1992, p. XXI) – care constituie o descriere judicioasă a conversaţiei neîntrerupte.

22. Au nevoie de un suflet în care să poată fi întrupate, potrivit principiului „viul se întrupează pentru a învia neînsufleţirea“.

23. Viaceslav Ivanov, Mihail Gerschenson, *Corespondenţă de la un colţ la altul*, traducere din rusă, studiu introductiv şi note de Mihnea Moroianu şi Ciprian Niţişor, Editura Ratio et Revelatio, Oradea, 2013.

24. Benjamin Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, ed. cit. (http://www.angelfire.com/nb/shestov/fon/dossier_f.html, unde există şi o traducere în engleză). Fondane a avut primul contact serios cu Şestov în 1926; din 1929 încep să se vadă regulat, iar din 1934 până în 1938, după fiecare întâlnire, Fondane şi-a notat esenţa fiecărei conversaţii; între 1926 şi 1929, Şestov i-a scris lui Fondane o singură scrisoare (1927): între 1929 şi 1938, peste o sută douăzeci („Entretiens“ conţine scrisoarea din 1927 şi, pentru perioada 1929–1934, când Fondane nu şi-a notat subiectele discutate în întâlniri, extrase din scrisorile trimise de Şestov; perioada 1924–1938 este acoperită de notiţe fidele).

25. Aleksander Wat, *Moj Wiek: Pamiętnik Mówiony*, Polonia Book Fund, London, 1977. Varianta în limba engleză: *My Century: The odyssey of a Polish intellectual*, editare şi traducere de Richard Lourie, University of California Press, Berkeley, 1988. Arhiva Wat se află la Yale University (Beinecke Rare Book and Manuscript Library), iar cuprinsul ei poate fi consultat aici: http://drs.library.yale.edu/HLTransformer/HLTransServlet?stylename=yul.ead2002.xhtml.xsl&pid=beinecke:wat&clear-stylesheet-cache=yes. Versiunea în limba română: *Secolul meu. Confesiunile unui intelectual european: Convorbiri cu Czesław Miłosz*, prefaţă de Czesław Miłosz, traducere din polonă şi note de Constantin Geambaşu, Humanitas, Bucureşti, 2014.

26. Aleksander Wat, *Lucifer unemployed*, traducere de Lillian Vallee, Northwestern University Press, Evanstan, Illinois, 1990.

27. *Mediterranean Poems*, editate şi traduse de Czesław Miłosz, Ardis, Ann Arbor, 1977; *With the skin: Poems of Aleksander Wat*, traduse şi editate de Czesław Miłosz şi Leonard Nathan, Ecco Press, New York, 1989.

28. Viaceslav Ivanov, Mihail Gerschenson, *Corespondenţă de la un colţ la altul*, ed. cit. Ediţia românească conţine şi scrisoarea lui Ivanov către Charles du Bos din 15 octombrie 1930, precum şi eseul „Predica de pe Munte“, în care Mihail Gerschenson a încercat, după cum ne spun traducătorii, să exprime „gândul fundamental“ al scrierilor sale filozofico-religioase. Traducerea franceză a corespondenţei a apărut mai întâi în revista *Vigile*, nr. 4, 1930, apoi, în volum, în 1931: V. Ivanov, M.O. Gerschenson, *Correspondance d’un coin à l’autre*, precedată de o introducere a lui G. Marcel şi urmată de o scrisoare a lui V. Ivanov către Ch. du Bos, traducere din rusă de Hélène Iswolky şi Ch. du Bos, Éditions Roberto A. Corrêa, Paris, 1931 (http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/ Ivanov-Gerschenson_-_Correspondance_d_un_coin_a_l_autre.pdf). Ediţia care este azi disponibilă pe piaţă este: V. Ivanov, M. Gerschenson, *Correspondance d’un coin à l’autre,* L’Age d’Homme, Lausanne, 1979, prefaţă de O. Deschartes.

29. Corespondenţa apare în 1921 la o editură privată (la una oficială nu ar fi putut apărea; iar editurile private vor dispărea în curând, pentru şaptezeci de ani, din Rusia comunistă), apoi, pe cheltuiala autorilor, la Berlin, în 1922: V. Ivanov, M. Gerşenzon, *Perepiskail dvuh uglov*, Alikos, Moskva, 1922. *Cf*. Ewa Bérard, „Viatcheslav Ivanov et Ernst R. Curtius: philosophie de la culture et du nihilisme. V. Ivanov, M. Gerschenson, «Correspondance d’un coin à l’autre», Moscou, 1921 et sa réception en Allemagne 1926–1932“, *Revue germanique internationale*, nr. 10 (1998), p. 205 (articolul poate fi găsit la: http://rgi.revues.org/697?lang=en).

30. *Apud* Ewa Bérard, „Viatcheslav Ivanov et Ernst R. Curtius“, *op. cit.*, p. 206.

31. *Apud* Mihnea Moroianu, Ciprian Niţişor, „Introducere. Între *tabula rasa* şi «scara lui Eros»“, în Viaceslav Ivanov, Mihail Gerschenson, *Corespondenţă de la un colţ la altul,* ed. cit., pp. 24–25.

32. Viaceslav Ivanov, Mihail Gerschenson, *Corespondenţă de la un colţ la altul*, ed. cit., „III (Lui M.O. Gerschenson, 19 iunie 1920)“, p. 35 (*cf*. Matei, 12, 34).

33. Ceea ce aminteşte de „scrisul în suflet“ al lui Platon.

34. Ivanov se referă la cultură.

35. *Ibidem*, p. 36.

36. Viaceslav Ivanov, „Scrisoare către Charles du Bos“, 15 octombrie 1930, în Viaceslav Ivanov, Mihail Gerschenson, *Corespondenţă de la un colţ la altul*, ed. cit., p. 137.

37. Viaceslav Ivanov, Mihail Gerschenson, *Corespondenţă de la un colţ la altul*, ed. cit., „III (Lui M.O. Gerschenson, 19 iunie 1920)“, p. 37.

38. Viaceslav Ivanov, „Scrisoare către Charles du Bos“, în Viaceslav Ivanov, Mihail Gerschenson, *Corespondenţă de la un colţ la*

altul, ed. cit., pp. 137–138.

39. Gerschenson: „Eu nu judec cultura, eu nu fac decât să depun mărturie: simt că mă sufoc în ea. […] Ştiu prea multe lucruri, iar greutatea asta mă apasă“ (Viaceslav Ivanov, Mihail Gerschenson, *Corespondenţă de la un colţ la altul*, ed. cit., „IV (Lui V.I. Ivanov)“, p. 41). Constatarea de la care pleacă este întrebarea: „De ce oare sentimentul era atât de puternic, gândul atât de proaspăt, cuvântul atât de esenţial – atunci, în secolul XIV, şi de ce gândurile şi sentimentele noastre sunt atât de palide, de ce rostirea noastră este prinsă parcă într-o plasă de păianjen?“ (*ibidem*, pp. 39–40).

40. Benjamin Fondane, scrisoare din 17 ianuarie 1927 către Lev Şestov.

41. Gustave Flaubert, scrisoare din 4 septembrie 1850 către Louis Bouilhet.

42. Benjamin Fondane, „Entretiens avec Léon Chestov“ („Le 4 octobre 1935“), în *Rencontres avec Léon Chestov*, ed. cit. (Şestov se referă la epoca în care avea 27 de ani, adică 1893: cartea sa *Shakespeare şi criticul său, Brandes* apare în 1898, când Şestov avea 32 de ani).

43. *Metafizica*, I, 2, 983a.

MAGIA DIN MINTEA FIECĂRUIA

Punerea problemei. Primele două întrebări

De ce suntem fascinaţi să ascultăm lucruri povestite ori citite cu voce tare? De ce participarea noastră la actul ascultării este diferită calitativ de participarea noastră la actul lecturii? Culturile în care există o tradiţie a lecturilor publice diferă prin ceva de culturile în care această tradiţie nu există ori e limitată? Răspunsul la primele două întrebări implică o reamintire a rolului pe care imaginaţia îl juca în epistemologia clasică (antică şi medievală), iar răspunsul la cea de-a treia sugerează supravieţuirea acestui rol în anumite culturi moderne.

Răspunsul la primele două întrebări

Norman Malcolm îşi aminteşte următoarea întâmplare, legată de profesorul său, Wittgenstein: „După cursuri, Wittgenstein era întotdeauna sleit. Aceste minunate cursuri nu făceau decât să-l revolte. Era dezgustat de ceea ce a putut spune, de ceea ce a putut fi el acolo. Adeseori, ieşind din clasă, se repezea în oraş să vadă un film. Nu suporta să stea decât în primul rând. Se apleca înainte, în culmea încordării, şi nu-şi lua ochii de la ecran nici pentru o secundă. Nu-i plăcea să comenteze scenele de film şi nici să-i asculte pe alţii făcând-o. Se voia complet absorbit în acele clipe, indiferent cât de penibil sau artificial era filmul.“

De ce se lăsa Wittgenstein cotropit de invazia imaginilor de pe ecran? Prima ipoteză e psihologică: ne putem imagina că, după cursurile în care îşi chinuia îngrozitor studenţii (se ştie că, pe cât de exigent era cu sine însuşi, pe atât de tiranic şi despotic era cu ei), era cuprins de un soi de „demenţă“, care pretindea uitare, grabnică şi compulsivă eliberare de presiunea psihică. În sprijinul acestei interpretări putem aduce mărturiile care confirmă că prezenţa lui era de fapt insuportabilă, datorită tensiunii etice la care se supunea pe sine, în vederea rostirii unui adevăr ori a unei adecvări cu sine pe care nimeni nu părea să le priceapă. Sleindu-şi studenţii în felul în care o făcea, se sleia pe el însuşi în primul rând. Ca atare, după ore, avea comportamentul unui apucat.

A doua ipoteză este epistemologică. Să recapitulăm datele: la cinematograf, Wittgenstein nu suportă să stea decât în primul rând; vrea, parcă, să intre în ecran, să se identifice cu imaginile; de aceea nu suportă nici un fel de interacţiune mijlocită de cuvânt; subiectul nu contează, acţiunea da: de aceea preferă filmele poliţiste sau western. Wittgenstein nu căuta cinematograful nici pentru subiect, nici pentru informaţie, nici pentru tehnică, nici pentru artă. Filozoful dezgustat de sine şi de performanţele sale intelectuale reducea cinematograful la un simplu mediu producător de imagini, capabil să cupleze în mod nemijlocit spectatorul cu sursa imaginilor. Wittgenstein nu admitea comentariul verbal al imaginilor, pentru că dorea ca toate acele imagini cinematografice să intre în sufletul lui direct din simţuri, prin suspendarea imaginaţiei proprii şi fără mijlocirea inteligenţei. Abia aşa reuşea să uite de ceea ce considera a fi fost inautenticitatea lui profundă, ca gânditor. Prin urmare, mecanismul prin care Wittgenstein încerca să-şi disloce personalitatea, de care era dezgustat, consta în suspendarea imaginaţiei proprii, pe care o înlocuia benevol cu un producător extern de imagini.

Aceasta este explicaţia epistemologică a obiceiului lui Wittgenstein de a se lăsa absorbit în filme. Or, mecanismul acestei explicaţii trimite spre operaţiunile magice.

Imaginaţia, puterea sufletului şi actul magic

Oriunde e vorba de imagini, magia e în mod inevitabil prezentă. Din punct de vedere raţional, magia stă sau cade împreună cu rolul cognitiv eminent jucat de facultatea intermediară a imaginaţiei. Potrivit epistemologiei clasice, sediul cunoaşterii este sufletul. Ca să poată intra în contact cu lumea fizică, care e de natură materială, sufletul trebuie să posede o facultate senzorială. Ca să poată intra în contact cu lumea gândirii, care e de natură divină, sufletul trebuie să posede o facultate intelectuală. Dar aceste două facultăţi nu se pot „vedea“ între ele, pentru că una este de tip pur material, iar cealaltă de tip pur intelectual. Intelectul pur şi materia pură nu se pot percepe reciproc. Ca să se vadă, trebuie să existe ceva între ele, o facultate intermediară, care să le pună în legătură: să facă vizibilă facultatea senzorială celei intelectuale şi reciproc. Aristotel a numit această facultate intermediară imaginaţie (*phantasía*, în greceşte). Fără această facultate intermediară gândirea nu poate funcţiona. Nu există gândire fără producerea imaginilor. A gândi, pentru antici, însemna a produce în mod controlat imagini. La Aristotel găsim următoarele formulări: „Sufletul nu gândeşte niciodată în absenţa unei imagini“; „nu există gândire fără imagini“; sau, în secolul al XIII-lea, la Toma d’Aquino: „Înţelegerea fără recursul la imaginaţie nu este potrivită cu natura (sufletului)“. Un ecou târziu al acestor formulări e de găsit la Kant, în faimoasa formulă potrivit căreia fără intuiţii sensibile gândirea e vidă, iar fără conceptele intelectului intuiţiile sensibile sunt oarbe – formulă prin care trece amintirea funcţiei intermediare pe care imaginaţia o juca pentru antici.

Marii magicieni sau teoreticienii actului magic sunt, în cultura occidentală, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus şi Giordano Bruno, care face şi ultima sinteză (nedepăşită, în opinia lui Culianu). Toţi au crezut în posibilitatea magiei în chip raţional, nu orbeşte. Posibilitatea magiei şi posibilitatea cunoaşterii îşi aveau originea în acelaşi mecanism, în funcţionarea imaginaţiei ca producător şi traducător de imagini: spontan, în actul cunoaşterii şi al percepţiei; voluntar, în cazul actului magic. Operatorul magic putea produce în mod voluntar imagini nu numai în propriul său suflet, ci şi în sufletul altora, înlănţuindu-le voinţa. La rigoare, putea produce imagini în Dumnezeu, putea conjura îngerii. Imaginaţia magicienilor nu era doar un sintetizator intern al imaginilor, era şi un traducător: traducea ceea ce e material în ceea ce e intelectual ori spiritual; şi ceea ce este divin în ceea ce este accesibil lumii oamenilor.

Actul magic, prin urmare, se bazează pe producerea şi manipularea imaginilor; omul este capabil să producă imagini; a gândi înseamnă a produce în mod controlat imagini; în acelaşi timp, a face magie înseamnă a produce în mod controlat imagini care au influenţă în exterior (printr-un mecanism care variază de la un teoretician al magiei la altul, dar care se bazează în esenţă, la toţi, pe ideea că există un terţ de natură divină care permite eficacitatea acestei acţiuni). În lumina epistemologiei clasice, lipirea lui Wittgenstein de ecranul cinematografului este în fapt un act de predare magică a unui individ în faţa imaginilor pe care le produce un altul. Pentru a scăpa de propriul său intelect, de care era dezgustat, Wittgenstein se punea voluntar, ca subiect pasiv, la dispoziţia unui operator magic, care îi înlocuia propriul sintetizator de imagini cu al său. În acest mod, gândirea lui se autodesfiinţa

pentru că scotea din funcţiune însăşi modalitatea ei de articulare în expresie.

Intuiţia formidabilă a unui om cu un instinct al onestităţii atât de viu, de jupuit, de crud, cum era Wittgenstein, a regăsit, în soluţia de anulare pe care şi-a aplicat-o, un mecanism magic pe care el însuşi, prin felul *său* de a vedea lumea, tindea să îl desfiinţeze ca verosimilitate.

A citi, a asculta, a imagina

Acest mecanism magic funcţionează, dacă nu intervin alte cauze, şi în cazul lecturii publice. El constituie cazul-limită faţă de care lectura individuală şi lectura publică îşi capătă un tip de inteligibilitate pe care interpretările standard nu îl pot pune în lumină.

Când citim, construim imagini sub presiunea imperativă a vocii autorului. Suntem sub rapt magic, acesta este farmecul lecturii. Vocea autorului ne vrăjeşte. Dar această voce este imaginată, este dedusă din text, din citirea literelor. Acţiunea ei nu este nemijlocită şi nici totală, cum se întâmpla în experienţa cinematografică a lui Wittgenstein. Căci vocea autorului, pe care o deducem imaginativ din text, nu construieşte ea însăşi imaginile (cum face cinematograful), ci ne furnizează doar materia din care noi, cu propriul nostru producător intern de imagini, producem imaginea literară a unui text.

În actul lecturii individuale, sursa imaginilor este ochiul care vede literele. În actul lecturii publice, sursa imaginilor este urechea care ascultă sunetul cuvintelor. Prima experienţă este mai degrabă abstractă, a doua este mai degrabă concretă. Ca mod de transmitere a informaţiei, cititul este fondator pentru deprinderile mentale şi cognitive ale oamenilor moderni. Ascultatul, nu. El vine dintr-o altă zonă a civilizaţiei, deopotrivă pre-modernă şi de totdeauna. Numai odată cu apariţia tiparului principalul mod de transmitere al informaţiilor şi tradiţiilor a devenit cititul. În Antichitate, o carte era publicată atunci când era citită cu voce tare în public. Altfel spus, conţinutul cărţilor ajungea la public prin intermediul unei voci auzite (nu a uneia deduse). Acest lucru făcea diferenţă faţă de situaţia modernă din două motive. Întâi, deoarece se baza pe o mobilizare specifică a aparatului cognitiv uman, mult mai puternică; într-adevăr, energia psihică cheltuită pentru a produce o imagine din cuvântul auzit este mai mare decât cea cheltuită pentru a obţine o imagine din cuvântul citit. În al doilea rând, deoarece conducea la exersarea unui tip de memorie, memoria auditivă, care, spre deosebire de cea vizuală, care e mimetică, este participativă şi puternic impregnată de efortul imaginativ al ascultătorului. A construi imagini pornind de la cuvântul auzit este mult mai stimulativ decât a construi imagini pornind de la cuvântul citit. Evident, a nu trebui să construieşti imagini, pentru că imaginile sunt deja livrate de un producător extern, este complet nestimulativ – şi acest lucru explică, *mutatis mutandis*, de ce învăţământul prin televiziune este inferior învăţământului autodidact (cititul de unul singur), care la rândul lui e inferior învăţământului cu profesor.

Nu putem înţelege forţa acestui argument decât în conexiune cu argumentul lui Platon împotriva scrisului, care, corect înţeles, este în fapt o obiecţie la pretenţia ideii că scrisul poate fixa tot gândul şi că scrisul pe suport material ar putea suplini memoria. Memoria sufletului nu este mecanică, ci creatoare (de altfel, ea se bazează pe imaginaţie), iar notarea gândirii prin scris nu epuizează nici măcar gândirea exprimată prin viu grai (darmite gândirea în actul gândirii). Platon nu a pledat să ne abţinem de la scris (ar fi fost absurd, el însuşi a scris foarte mult): el atrăgea atenţia asupra pericolului ca omul, odată descoperit procedeul mecanic al fixării scrisului pe suporturi materiale

exterioare, să înceteze să mai fie sursa imaginilor care fac cu putinţă gândirea. Viaţa spiritului constă în producerea creativă de imagini. Să scriem, spunea Platon; dar să nu uităm că adevărata viaţă a gândirii este „scrisul în suflet“, iar înlocuirea ei prin scrisul cu litere este o eroare.

Răspunsurile mele

De ce suntem fascinaţi să ascultăm lucruri citite? De ce participarea noastră la actul ascultării este diferită calitativ de participarea noastră la actul citirii? Pentru că activitatea psihică prin care producem imaginile declanşatoare ale gândirii (şi, implicit, ale percepţiei estetice) este mult mai bogată atunci când imaginăm pornind de la ce ascultăm decât atunci când imaginăm când plecăm de la ce citim. De ce? Pentru că se ajunge mai greu la punerea în funcţiune a imaginaţiei ascultând decât citind şi, de aceea, dacă se ajunge la un rezultat, atunci rezultatul este ipso facto mai bogat, mai profund, mai durabil, mai complex. Efortul psihic de a ajunge la o imagine pornind de la un sunet fiind mai mare decât efortul cheltuit pentru a ajunge la o imagine pornind de la un cuvânt citit, sufletul este cumva forţat, în termenii metaforei lui Platon, să „scrie pe suflet“. În concluzie, la primele două întrebări, explicaţia este următoarea: efectul pe care îl are asupra sufletului efortul inteligenţei de a construi reprezentări însufleţite pornind de la simplul fapt al ascultării este similar procesului pe care Platon îl denumea „a scrie pe suflet“. De aici farmecul, de aici vraja, de aici magia, de aici eficacitatea. De aceea a citi de unul singur şi a asculta ce este citit de către un altul nu sunt deloc operaţiuni echivalente, prin efectul pe care îl au asupra sufletului nostru.

Diferă prin ceva culturile în care există o tradiţie a lecturilor publice de culturile în care această tradiţie nu există ori e limitată? Da, diferă: diferă prin răspândirea puterii de a „scrie pe suflet“. Această putere e complet ignorată azi, iar întreţinerea ei nu e stimulată în mod direct de nici o practică pedagogică modernă, dimpotrivă. Dar ea supravieţuieşte, pentru că sufletul are nevoie de ea. Iar unele culturi o mai conservă sub forma interesului pentru lecturile publice. O tradiţie care, aş spune, s-a constituit în favoarea argumentului lui Platon împotriva scrierii (pe suporturi exterioare sufletului).

[*Festivalul Internaţional de Poezie „Oskar Pastior“ Sibiu 2007. Internationales Poesiefestival „Oskar Pastior“ Hermannstadt 2007*, Editura ART, Bucureşti, 2008, „Cuvânt înainte“, pp. 6–17]

IMAGINAŢIA LUI DON QUIJOTE

Încă din secolul al XVII-lea a apărut ideea de a-l compara pe Don Quijote, „Cavalerul Tristei Figuri“, cu Ignaţiu de Loyola, „Cavalerul rătăcitor al lui Cristos“. Pentru publicul cultivat de la noi, textul standard al acestei comparaţii este eseul lui Miguel de Unamuno *Viaţa lui Don Quijote şi Sancho*, apărut în 1905, la 300 de ani de la publicarea primului volum din capodopera lui Cervantes – şi acum o sută de ani. Ideea lui Unamuno a fost aceea de a folosi viaţa şi faptele lui Ignaţiu de Loyola, aşa cum apar acestea relatate în *Vita Ignatii Loiolae* a părintelui Pedro de Ribadeneyra (apărută în latină în 1572 şi în spaniolă în 1583), în chip de oglindă a *temperamentului* lui Don Quijote.

Pentru a zugrăvi acest temperament, Unamuno are ca sursă o carte savantă a secolului al XVI-lea spaniol, *Examen de ingenios para las ciencias* (*Cercetare a spiritelor pentru ştiinţe*), a doctorului Juan Huarte, unde, între alte umori, sunt descrise şi temperamentele „fierbinţi şi uscate“. Unamuno găseşte că expunerea doctorului privitoare la acestea are foarte multe puncte în comun cu relatarea părintelui Pedro de Ribadeneyra referitoare la felul de a fi al lui Ignaţiu de Loyola. De aici conchide Unamuno că Ignaţiu de Loyola ar fi posedat un temperament fierbinte şi uscat, suferind de un exces al facultăţii numite *imaginativa*. Acest exces de *imaginativa* ar explica natura sa contemplativă, precum şi faptul că Ignaţiu era chel (potrivit raţionamentelor doctorului Juan Huarte, excesul de *imaginativa* se acumulează în partea dinainte a capului; or, prisosul de căldură arde pielea capului, lipsind astfel părul de materia din care să crească). Exemplele se pot înmulţi.

Raţiunea comparaţiei pe care Unamuno o face între Ignaţiu de Loyola şi Don Quijote pare a fi deci următoarea: doctorul Juan Huarte descrie temperamentele fierbinţi şi uscate, care sunt contemplative, războinice şi imaginative; citind relatarea vieţii şi faptelor lui Ignaţiu de Loyola făcută de părintele Pedro de Ribadeneyra, Unamuno descoperă că acesta descrie un acelaşi tip de natură contemplativă, imaginativă şi marţială; dar amândouă, i se pare lui Unamuno, şi ştiinţa doctorului, şi temperamentul sfântului, par a vorbi despre un personaj literar, mai viu şi decât creatorul său – despre Don Quijote. Deci Don Quijote poate fi înţeles în oglinda temperamentului lui Ignaţiu de Loyola. Unamuno conchide: „e firesc ca Loyola să fi avut acelaşi temperament ca Don Quijote“. De aici faptul că toată cartea lui Miguel de Unamuno *Viaţa lui Don Quijote şi Sancho* este construită pe ideea că Ignaţiu de Loyola şi Don Quijote de la Mancha au acelaşi temperament medical, aceeaşi natură filozofică. Argumentul? Punerea în oglindă a biografiilor.

Cum ştim din biografia sa, Ignaţiu a fost un adevărat cavaler, de un curaj tenace, fantast şi exemplar. Ca şi Don Quijote, a fost un pasionat cititor de romane cavalereşti. Şi tot precum Don Quijote, a căutat să fie asemenea cavalerilor din romanele de cavalerii. Mai târziu, după urâta rană căpătată la asediul Pamplonei, Ignaţiu s-a exaltat citind despre faptele sfinţilor, pe care i-a imaginat ca fiind tot nişte cavaleri neînfricaţi, doar că în serviciu divin. Prin aceste exemple, voinţa sa

marţială era deja mobilizată: „Dacă ei au făcut asta, şi eu pot să o fac.“ Or, la fel îşi spunea şi Don Quijote, citind romanele cavalereşti: la temperamente identice, motivaţii asemănătoare. Atunci de ce unul este sfânt, iar celălalt nebun? Dacă îl creditămpe Loyola cu viziunile lui, de ce Don Quijote este în evident discredit cu ale sale? Răspunsul lui Unamuno este că raportul dintre realitate şi fantezie trebuie inversat (potrivit principiului „rezolvăm ecuaţia contestând termenii“). În finalul cărţii sale, Unamuno se întreabă care este criteriul după care noi considerăm că autorul este real, iar personajele sale sunt de ordinul fanteziei. Pe autor îl vedem în carne şi oase – e răspunsul, pe personaje doar ni le închipuim. Dar, se întreabă Unamuno, cine a murit, între autorul lui Don Quijote şi Don Quijote însuşi? Cervantes a murit, nu personajul său, prin urmare, în astfel de cazuri, ar trebui să fim prudenţi cu criteriile noastre de realitate. Produsele fanteziei, ne îndeamnă Unamuno să credem, sunt mai reale decât produsele din carne şi oase. Dar ce este fantezia? Potrivit ştiinţei anticilor şi a medievalilor, fantezia nu era doar facultatea de a produce în mod arbitrar imagini fictive, ci, în mod esenţial pentru buna funcţionare a aparatului nostru de cunoaştere, era şi capacitatea de a produce în mod adecvat imagini ale realităţii.

Or, aici, la acest nivel, se poate oferi un răspuns tehnic precis la întrebarea de ce temperamentul contemplativ al lui Ignaţiu de Loyola a dat un sfânt redutabil, care a schimbat, prin iezuiţi, faţa lumii civilizate, în timp ce acelaşi temperament şi o la fel de mare înclinaţie de a lua în serios ficţiunea romanelor cavalereşti au dat un nebun inofensiv, care avea să fie, pentru cultura europeană, modelul standard al idealistului care se luptă inutil cu morile de vânt. De ce capacitatea de a fi mobilizat de ficţiuni a fost practică şi realistă în cazul lui Ignanţiu de Loyola şi s-a dovedit ridicolă şi fantezistă în cazul lui Don Quijote? Cred că răspunsul la această întrebare poate fi găsit nu atât comparând temperamentul lui Ignaţiu de Loyola şi cel al lui Don Quijote – comparaţie foarte utilă totuşi, deoarece sugerează că *imaginativa*, facultatea fanteziei, a imaginaţiei, este nodul problemei; ci comparând incapacitatea lui Don Quijote de a deosebi realitatea de nălucire cu metoda de deosebire a duhurilor pe care o foloseşte Ignaţiu de Loyola în *Exerciţiile spirituale*.

Versio prima latina a acestora a fost redactată în 1541. Citite din perspectiva tradiţiei epistemologice privitoare la constituţia subiectului cunoscător, *Exerciţiile spirituale* pot fi înţelese ca un îndreptar privind corecta folosire a imaginaţiei. Imaginaţia fiind, în concepţia anticilor şi a medievalilor, facultatea de a primi, produce şi controla fantasme (sau imagini – e acelaşi lucru, doar că „fantasmă“ e spus pe greceşte, iar „imagine“ pe latineşte); memoria fiind funcţia imaginaţiei care stochează şi reproduce imaginile. Teza mea este că anume în corecta folosire a imaginaţiei constă deosebirea dintre sfânt şi nebun – şi ea explică de ce, pornind de la aceleaşi date temperamentale şi, oarecum, biografice (pasiunea pentru romanele cavalereşti şi cultul pentru cavalerîi), Ignaţiu de Loyola a putut deveni un sfânt practic, care a schimbat lumea, în timp ce Don Quijote a rămas un nebun idealist, care s-a poticnit de ea.

Iată, foarte succint, argumentul meu. Din punctul de vedere al capacităţii noastre de a cunoaşte, pentru antici şi medievali sufletul uman poseda trei facultăţi cognitive: capacitatea de a primi senzaţii prin intermediul simţurilor, capacitatea de a produce imagini şi capacitatea de a gândi. Cele cinci simţuri, imaginaţia şi intelectul erau, foarte rapid spus, cele trei facultăţi cunoscătoare ale sufletului. Intelectul era divin şi, ca atare, nu avea nimic material, în timp ce simţurile erau integral materiale. Gândurile şi datele senzoriale nu ar fi putut comunica unele cu altele dacă între ele nu s-ar fi aflat o

facultate cognitivă intermediară, pe jumătate intelectuală, pe jumătate senzorială – având o natură mixtă, şi spirituală, şi materială –, în stare să producă „ceva“ în care divinul (sau intelectul pur) să se poată întâlni cu materialul. Această facultate era, pentru antici şi pentru medievali, imaginaţia, iar acel „ceva“ produs de imaginaţie pentru a pune în legătură gândurile cu simţurile, divinul cu mundanul, erau fantasmele sau imaginile. Aristotel spunea că fără capacitatea de a produce imagini cunoaşterea este imposibilă – sufletul nu înţelege nimic fără fantasme/imagini. Iar Toma d'Aquino, 1 600 de ani mai târziu, credea acelaşi lucru, că sufletului îi este imposibil să cunoască ceva fără a converti mai întâi lucrurile în fantasme/imagini.

Prin urmare, pentru cultura antică şi medievală, procesul prin care cunoaşterea este posibilă e acelaşi cu procesul prin care este cu putinţă experienţa divinului: convertirea lucrurilor în fantasme sau imagini. Un bun comerţ cu lumea şi cu divinitatea trece, adică, prin stabilirea unui bun raport cu capacitatea noastră de a distinge între acele fantasme produse de imaginaţie care sunt imagini ale lucrurilor reale, divine ori mundane, şi acele fantasme produse de imaginaţie care sunt simple năluciri, imagini produse în mod arbitrar de imaginaţie. Orice mare tradiţie culturală ştie să deosebească, cu ajutorul valorilor în care crede, între imaginile care produc cunoaştere veritabilă şi cele care sunt simple fantezii ale minţii. În orice cultură, oamenii normali se deosebesc de nebuni prin aceea că au interiorizat acest criteriu de realitate şi ştiu în chip adecvat în ce anume să se încreadă.

Teza mea este că atunci când se trece de la o tradiţie culturală la alta acest criteriu de realitate se schimbă: ca atare, capacitatea de a distinge între imaginile care produc cunoaştere veritabilă şi cele care sunt simple fantezii intră în criză. Acest lucru s-a petrecut când s-a trecut de la tradiţia culturii antice şi medievale la cultura modernă. În secolul al XVI-lea, pe vremea lui Ignaţiu de Loyola, criteriul de realitate deja intrase în criză. Ca spirit aparţinând lumii medievale, Ignaţiu de Loyola a scris *Exerciţiile spirituale* anume pentru a menţine în actualitate un criteriu de a face accesibil divinul care începuse să fie pus în discuţie de ivirea lumii moderne, care se anunţa, pe atunci, prin intermediul protestantismului. Pentru Loyola era foarte important să le furnizeze contemporanilor săi criterii precise de a distinge între imaginile din suflet care sunt veritabile mărci ale divinităţii şi cele care sunt năluciri. Problema crucială, la trecerea de la o tradiţie culturală la alta, este răspunsul la întrebarea: „În ce reprezentări (imagini/fantasme) mă pot încrede?“ La această întrebare, răspunsul lumii medievale diferă de cel al lumii moderne. Ignaţiu de Loyola a fost un spirit care a triumfat asupra lumii deoarece ştia exact ce răspuns să dea acestei întrebări: răspunsul medieval. Don Quijote a fost un cavaler al tristei figuri, deoarece lucra cu două criterii, incompatibile, unul modern, celălalt medieval – de aceea nu mai ştia cum se poate distinge între imaginile care te orientează şi nălucirile care te rătăcesc.

Don Quijote îmi apare ca fiind simbolul acelui tip uman, tipic modernităţii, care e sănătos atâta timp cât aplică imaginaţiei criteriile lumii moderne, adică atâta timp cât acceptă că imaginaţia sa e doar fantezie, şi care devine nebun atunci când încearcă să aplice imaginaţiei criteriile lumii medievale, adică atunci când încearcă să îşi ia în serios imaginaţia, ca instrument de cunoaştere a realităţilor superioare. Datorită faptului că imaginaţia, ca facultate cognitivă în care divinul se poate uni cu umanul, este permanent discriminată de criteriul modern de realitate, noi, modernii, cu toţii,

suntem nişte Cavaleri ai Tristei Figuri. Şi de aceea Don Quijote continuă să fie atât de *epistemologic* actual, la 400 de ani de la crearea sa de către Cervantes.

[*Idei în Dialog*, nr. 5 (8), mai 2005, p. 55]

ULTIMUL DAR
AL UMANISMULUI EUROPEAN

Ce îi pasiona pe părinţii şi bunicii lui Mircea Eliade
Speranţele legate de o nouă Renaştere: „Renaşterea orientală“
Speranţele legate de naşterea unui „nou umanism“
Două limbi, două destine occidentale diferite
Dispariţia culturii generale din idealul educativ al Europei

Ce îi pasiona pe părinţii şi bunicii lui Mircea Eliade

Într-un articol publicat în 1965, Mircea Eliade remarca rolul modest jucat de istoria religiilor[44] în cultura omului general cultivat de după al Doilea Război Mondial. Prin contrast, Eliade ne reamintea că în trecut subiectele intelectuale ocupau o parte însemnată a discuţiilor informale dintre oamenii obişnuiţi, cei care nu sunt nici specialişti şi nici nu au ambiţii culturale:

> Când ne reamintim interesul pasionat cu care cititorii informaţi din a doua jumătate a secolului al XIX-lea urmăreau speculaţiile lui Max Müller despre originea miturilor şi evoluţia religiilor şi polemicile sale cu Andrew Lang, când ne amintim de succesul considerabil al lui Frazer cu *The Golden Bough*, de voga conceptului de *mana* sau de „mentalitate prelogică“ şi de „participare mistică“; când ne amintim, în sfârşit, că *Les Origines du Christianisme*, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* şi *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* erau cărţile de căpătâi ale părinţilor şi bunicilor, nu putem să nu privim situaţia actuală fără melancolie.[45]

Ne poate mira că *Prolegomena to the Study of Greek Religion* şi *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* au putut constitui, pe vremuri, subiect de pasionate discuţii între nespecialişti ori că oamenii care nu aveau faţă de astfel de subiecte vreun interes legat de cariera lor profesională puteau avea dorinţa de a se forma intelectual şi sufleteşte studiindu-le. Trebuie însă să ne situăm corect uimirea. Nu informaţia pe care oamenii de atunci o aveau cu privire la astfel de subiecte e uimitoare, ci uimitor e însuşi faptul că ele puteau fi considerate de interes general. De mirare, în oglinda faptului că aceste lucruri îi interesează astăzi numai pe specialişti, este existenţa unui interes general faţă de astfel de subiecte, pe vremea părinţilor şi bunicilor generaţiei lui Eliade. Ceea ce a dispărut între timpul lor şi al nostru este interesul faţă de asemenea subiecte; şi nu doar interesul, ci şi ideea că preocuparea faţă de ele ne-ar folosi la ceva. Ceea ce a dispărut este cultura generală.

Speranţele legate de o nouă Renaştere: „Renaşterea orientală“

Eliade mai aminteşte un fapt de istorie culturală: revelaţia produsă de descoperirea, la începutul secolului al XIX-lea, a literaturii sanscrite, a Upanişadelor, a Vedelor şi a budismului.[46] Totul începe în 1785, când Charles Wilkins publică traducerea în engleză a marelui poem filozofic *Bhagavad-Gītā* (parte a poemului epic sanscrit *Mahābhārata*). Doi ani mai târziu, tot el publică traducerea culegerii de fabule sanscrite *Hitopadeśa*, iar în 1789 sir William Jones publică traducerea *Śakuntalā*-ei, capodopera poetului indian Kālidāsa, pe care Jones l-a numit „Shakespeare al Indiei“. Învăţaţilor occidentali care urmăreau activităţile Societăţii Asiatice, înfiinţată la Calcutta în 1784, Jones le aducea la cunoştinţă că sanscrita e mai desăvârşită decât greaca, mai bogată decât latina şi mai rafinată decât amândouă. Efectul asupra vârfurilor intelectuale europene a fost uriaş. Între scriitori, Shelley, Tennyson, Wordsworth, Blake, Southey, De Quincey, în Anglia; Goethe, Novalis, Jean-Paul Richter, în Germania; şi Herder, Schelling (marcat în special de *Gīta Govinda*, poemul sanscrit despre iubirea mistică al lui Jayadeva), Schopenhauer, Hartmann, între filozofi; toţi aceştia, ca şi mulţi, mulţi alţii, de mărime şi importanţă mai mică, au reflectat în operele lor, în moduri variate,

şocul emoţional şi intelectual al descoperirii uneia dintre cele mai formidabile culturi din istoria lumii.[47]

Impactul a fost atât de mare, încât scepticul şi reţinutul Arthur Schopenhauer a putut compara descoperirirea filozofiei şi religiilor Indiei cu redescoperirea Antichităţii greco-latine la sfârşitul Evului Mediu. Or, cum redescoperirea „adevăratei“ culturi greco-latine a dat naştere Renaşterii, care a fost un miracol (al doilea pe care îl cunoaşte cultura occidentală, după miracolul grec), un miracol care a schimbat faţa lumii, lumea aştepta un miracol şi de la descoperirea Indiei de către Occident. La mijlocul secolului al XIX-lea, Edgar Quinet proclama intrarea culturii europene într-o nouă epocă, pe care a numit-o „Renaşterea orientală“:

> Iată marele proces care se petrece astăzi în filozofie. Panteismul Orientului, transformat de către Germania, corespunde Renaşterii orientale, în acelaşi fel în care idealismul lui Platon, corectat de Descartes, a încoronat în secolul al XVII-lea Renaşterea greacă şi latină.[48]

Iar „Renaşterea orientală“, precum odinioară Renaşterea greacă şi latină, credea Quinet, va oferi un nou conţinut culturii europene. Sub impactul epocalei descoperiri a Upanişadelor şi a filozofiei budiste, Schopenhauer credea şi el că dialogul şi confruntarea dintre gândirea occidentală şi filozofia indiană vor da naştere unei „a doua Renaşteri“. Cum se ştie, această a doua Renaştere nu a avut loc.

Speranţele legate de naşterea unui „nou umanism“

În epoca în care evoca eşecul „Renaşterii orientale“ din secolul al XIX-lea, Eliade însuşi nutrea speranţa unei „noi Renaşteri“ şi aştepta „înflorirea unui nou umanism“. Într-un text scris în noiembrie 1960[49], Eliade schiţa următoarea teorie, ale cărei idei pot fi trasate până în anii 1930, în „Prefaţa“ scrisă pentru volumul *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (tipărit la Bucureşti în 1937).[50] Istoria Europei occidentale constă într-o succesiune de confruntări cu „universurile exotice“. Confruntarea şi dialogul cu lumea arabă, precum şi transmiterea, prin intermediul acesteia, a ştiinţei şi filozofiei greceşti, au dat naştere Evului Mediu savant şi scolasticii. Redescoperirea Antichităţii greco-latine a dat naştere Renaşterii. Descoperirile geografice şi astronomice au declanşat prima modernitate.

> Fiecare dintre aceste descoperiri a făcut cunoscute lumi a căror existenţă nici măcar nu fusese bănuită, a produs un fel de „ruptură de nivel“, invalidând imaginea tradiţională despre lume şi dezvăluind structurile unui Univers până atunci de neînchipuit.[51]

De la sfârşitul secolului al XIX-lea, cercetările orientaliştilor au familiarizat treptat Occidentul cu „insolitul“ şi „fabulosul“ culturilor asiatice. Descoperirile lui Freud au forţat Occidentul să se deschidă spre lumile abisale ale inconştientului, iar incursiunile lui Jung în inconştientul colectiv au pus în contact mentalul occidental cu miturile şi simbolurile culturilor arhaice, care, prin chiar faptul că au putut fi descoperite în străfundurile sufletului fiecărui european modern de azi, nu mai pot fi expediate cu superficialitate, ca fiind primitive, ori cu superioritate, ca fiind înapoiate:

> Exploatarea psihanalizei în plan cultural şi interesul crescând pentru studierea simbolurilor şi a miturilor au coincis în mare măsură cu pătrunderea Asiei în Istorie şi mai ales cu deşteptarea politică şi spirituală a popoarelor „primitive“. După al Doilea Război Mondial, întâlnirea cu „ceilalţi“, cu „necunoscuţii“, devenise o fatalitate istorică pentru occidentali.[52]

Eliade credea că „fatalitatea istorică“ a acestei întâlniri va unifica omul scindat al culturii

moderne, întregindu-l cu acea latură spirituală pe care deschiderea spre inconştient şi culturile arhaice i-ar putea-o aduce.

> Deocamdată avem doar sentimentul că aceste elemente pregătesc înflorirea unui nou umanism, care nu va fi o simplă replică a celui de altădată. Căci acum trebuie integrate în special cercetările orientaliştilor, etnologilor, specialiştilor în psihologia abisală şi ale istoricilor religiilor, spre a se ajunge la o cunoaştere totală a omului. [...] Nu e departe ziua în care Occidentul nu numai că va trebui să cunoască şi să înţeleagă universurile culturale ale popoarelor neoccidentale, dar va fi chiar obligat să recunoască valoarea acestora ca parte integrantă a istoriei spiritului uman, încetând să le mai considere drept episoade infantile ori aberante ale unei Istorii exemplare a Omului.[53]

Această integrare, în opinia lui Eliade, va conduce la „o considerabilă lărgire a conştiinţei umane“, la o extindere a repertoriului „situaţiilor umane exemplare“ accesibile omului, la o îmbogăţire a comportamentelor spirituale semnificative şi la deschiderea omului spre „situaţii existenţiale“ inaccesibile tradiţiei raţionaliste occidentale. Ceea ce aştepta Eliade de la contactul cu culturile non-europene era un dialog spiritual încă mai profund decât celelalte de până atunci, cu urmări care ar fi trebuit să declanşeze o renaştere culturală majoră, însoţită de formarea unui nou umanism. Altizer, care a scris în 1963 o remarcabilă carte despre Mircea Eliade, definea astfel speranţele acestuia:

> Interesul cel mai profund [al lui Eliade] constă în stabilirea unui dialog între Orient şi Occident: nu un simplu dialog între două sfere culturale, ci mai curând un dialog între „omul arhaic“ şi „omul modern“. În ultimă instanţă, un astfel de dialog este centrat pe întâlnirea dintre sacru şi profan; iar Eliade nutreşte speranţa că omul modern va renaşte prin contactul cu sacrul arhaic.[54]

Cuvintele-cheie sunt: întâlnire; renaştere. Întâlnire între omul arhaic şi omul modern; renaşterea unităţii care a fost spartă când istoria profană s-a rupt de istoria sacră. De la această „Renaştere“ aştepta Eliade naşterea unui „nou umanism“. Asemeni speranţelor legate de „Renaşterea orientală“, şi aşteptările referitoare la „renaşterea omului modern“, a unui „nou umanism“, au fost înşelate.

Deşi din punctul de vedere al importanţei şi al adâncimii provocării culturale ambele întâlniri, şi cea cu India, şi cea cu Orientul şi lumile arhaice, au putut fi comparabile cu întâlnirea care a stat la originea Renaşterii italiene, urmările lor nu au fost deloc comparabile. Am să încerc să explic această absenţă a roadelor şi aşteptate, şi dorite prin două tipuri de diferenţe (faţă de situaţia standard, a întâlnirii cu cultura Antichităţii clasice): diferenţa dintre destinul limbilor clasice (latina şi greaca) şi cel al sanscritei în sistemul de învăţământ de atunci, în cazul eşecului „Renaşterii orientale“; iar în cazul eşecului „noului umanism“, prin diferenţa dintre structura culturii care în trecut a putut primi întâlnirea cu o cultură străină şi structura culturii noastre, exprimată prin ipoteza dispariţiei treptate a culturii generale în a doua jumătate a secolului XX – un efect neintenţionat al specializării şi comercializării învăţământului, al triumfului public al culturii populare şi al înlocuirii idealului de educaţie personală bazat pe efort şi străduinţă cu idealul de relaxare şi divertisment.

Două limbi, două destine occidentale diferite

Pentru eşecul speranţelor legate de „Renaşterea orientală“ explicaţia cea mai la îndemână ţine de impactul *sociologic* al limbii prin care sunt transportate şi păstrate conţinuturile intelectuale aflate în dezbaterea culturală. Avem, de o parte, Antichitatea clasică şi instrumentele ei lingvistice, greaca şi latina; şi avem, pe de altă parte, cultura Vedelor, a Upanişadelor, a filozofiei, a literaturii Indiei şi

instrumentul lor lingvistic, sanscrita clasică. În timp ce, în Renaşterea italiană, „latina şi greaca erau studiate nu numai de gramaticieni şi umanişti, ci şi de către poeţi, artişti, filozofi, teologi şi oameni de ştiinţă“, „studiul sanscritei şi al altor limbi orientale“, ne atrage atenţia Eliade, „n-a reuşit să depăşească cercul filologilor şi istoricilor“.[55] Potrivit acestei observaţii, dacă rolul eminent pe care Schopenhauer i-l prevedea indologiei nu s-a împlinit, iar „Renaşterea orientală“ a rămas numai un proiect cultural şi o simplă speranţă culturală, este pentru că orientalistica, spre deosebire de umanism, nu a putut deveni altceva decât o disciplină foarte specializată în cadrul umanioarelor. Orientalistica nu a trecut niciodată de graniţele specializării universitare.

Situaţia umanismului clasic a fost diferită. Născut iniţial în mâinile specialiştilor (umaniştii Renaşterii) ca un instrument de restaurare a „adevăratelor“ litere greco-latine, umanismul a devenit, prin răspândire socială şi prin identificarea sa cu un etos la fel de profund ca şi creştinismul cu care de altfel s-a împletit strâns, fundamentul formării intelectuale şi sufleteşti a *tuturor* oamenilor, nu doar a celor specializaţi într-o disciplină universitară particulară. În acest mod, limba latină a devenit baza oricărei educaţii generale, iar umanismul s-a putut astfel transforma, dintr-un instrument filologic, în conţinutul însuşi al noţiunii de om cultivat; şi nu doar al noţiunii de om cultivat, ci, prin extensie, al noţiunii de om *tout court*.

Diferenţa dintre cele două întâlniri culturale majore pe care le-am evocat aici, cea cu Antichitatea greco-latină şi cea cu India sanscrită şi cu budismul, stă prin urmare în destinaţia *socială* a cunoaşterii: pentru toţi oamenii, în cazul umanismului; pentru specialişti, în cazul orientalisticii. Roadele marilor întâlniri culturale pot fi judecate numai după capacitatea instrumentelor lor de investigare intelectuală de a deveni obiect al educaţiei şi patrimoniu moral al întregii societăţi.

Putem desprinde următoarea regulă: dacă instrumentarul intelectual al dialogului dintre culturi poate deveni modelul de maturitate sufletească al uneia dintre societăţi, atunci întâlnirea dintre culturi poate conduce la o Renaştere. Umanismul renascentist a încetat să mai fie o specializare profesională, cum a rămas tot timpul orientalistica, în momentul în care a devenit o educaţie generală, adică un vast proiect social non-ideologic de emancipare şi maturizare a personalităţii umane – cum fusese *paideía* la greci, cum fusese, pe urmele grecilor, *humanitas* la romani. Numai în măsura în care umanismul lui Petrarca (atât de strâns împletit cu devoţiunea sa creştină), trecând prin ecumenismul umanist-religios al lui Erasmus, a devenit modelul de maturitate sufletească al societăţii moderne clasice (secolele XVII–XVIII), numai în acest mod umanismul a putut ajunge să se identifice cu matricea educativă a Europei moderne. Orientalistica nu a ajuns niciodată la acest statut: ea nu a putut furniza un model de maturitate sufletească nici uneia dintre societăţile aflate în dialog cultural. De unde eşecul „Renaşterii orientale“.

Dispariţia culturii generale din idealul educativ al Europei

Ajung astfel la eşecul speranţelor legate de „noul umanism“, acela care, potrivit lui Eliade, ar fi trebuit să se afirme cu forţa unei adevărate „fatalităţi istorice“ la întâlnirea dintre cultura occidentală şi culturile arhaice. Am de avansat două teze şi de formulat o ipoteză.

Prima teză susţine că dialogul dintre culturi se poate articula numai la nivelul unei culturi care

dispune de un bun instrumentar de specialitate. A doua pretinde că dialogul dintre culturi poate avea roade sociale numai în interiorul unei culturi generale. Ca să se poată produce întâlnirea, trebuie să existe cel puţin o cultură de specialitate; ca să rodească întâlnirea, trebuie să existe o cultură înglobantă, care e cultura generală. Întâlnirea depinde de formarea unui instrumentar şi, de aceea, e un fapt preponderent intelectual. Roadele depind de asentimentul şi năzuinţele oamenilor, de aceea ţin de o zonă sufletească preponderent morală. Culturile de specialitate se nasc din cultura generală. Cultura generală le adăposteşte în sânul ei şi le hrăneşte cu conţinuturi morale şi presupoziţii de adâncime; culturile de specialitate o alimentează cu reprezentări şi îi primenesc etosul prin spirit critic. Culturile de specialitate exprimă performanţa tehnică a societăţilor, în timp ce cultura generală exprimă capacitatea acestora de a reproduce modelul de maturitate sufletească în care se recunosc membrii lor. Am putea spune că gradul de civilizaţie a unei societăţi este direct proporţional cu nivelul de cultură generală a oamenilor care o compun. În acelaşi timp, civilizaţia a cărei cultură nu poate forma culturi de specialitate este una imatură şi e condamnată să nu producă valori majore.

Ipoteza mea este că în Occident, după al Doilea Război Mondial, a apărut un dezechilibru sistemic între cele două forme de culturi, în defavoarea culturii generale. Acest dezechilibru e alimentat de un proces tot mai accentuat de devalorizare a culturii generale, care e legat, la rândul său, de dispariţia consensului privind rolul culturii umaniste în educaţie. Foarte rapid spus, lucrurile stau în felul următor. Dispariţia consensului asupra rolului culturii umaniste în educaţie a antrenat adoptarea unui model de educaţie bazat pe cunoştinţe preponderent (ori, uneori, exclusiv) tehnice, mai degrabă decât pe limbile clasice şi pe cunoştinţele generale (care erau legate de modelul umanist de educaţie, căzut în dizgraţie). Spaţiul public, care fusese dominat de promovarea normativă şi austeră a comportamentelor cu valoare educativă, a fost treptat convertit la noua cultură populară a relaxării, a distracţiei şi a divertismentului. Vechiul model de maturitate sufletească, ilustrat în linii mari de valorile umanismului Renaşterii şi de Iluminism, a intrat într-un proces rapid de devalorizare. Educaţia însăşi – în segmentul ei care premerge intrarea în ciclul de specializare (şcoala primară, liceu) – a început să fie orientată spre divertisment, idealul pedagogic devenind dominat de principiul: „Cât mai multe cunoştinţe tehnice, predate în modul cel mai relaxat şi mai distractiv cu putinţă.“ Cultura generală, a cărei bază fusese umanismul, a încetat să mai fie o cultură a societăţii, aşa cum fusese timp de aproape două sute de ani. Locul ei, în spaţiul public, a fost luat de variatele specii de cultură populară şi de diferitele curente ale contraculturii, argumentul împotriva culturii generale fiind inutilitatea ei, obsolescenţa valorilor pe care se bazează şi chiar „elitismul“. „Cultura înaltă“ tinde să fie tot mai mult izgonită dintre referinţele obligatorii ale educaţiei, care azi se face, din spirit „democratic“, mai degrabă cu ingrediente de cultură populară decât cu autori canonici. În mod paradoxal, când caută să atingă rafinamentul, formele cele mai comerciale ale culturii populare, cum sunt reclamele ori revistele de masă sofisticate, ajung să recicleze, abia mascate, conţinuturi, forme, gesturi şi atitudini ale culturii înalte (operele canonice apar rareori în mod explicit, dar referinţele implicite la compoziţia lor e mai degrabă regula).[56]

Fireşte, modelul de viitor, ca în atâtea alte domenii, sunt Statele Unite ale Americii, unde cultura generală a dispărut deja. Cultura publică e din ce în ce mai mult reglată nu de schimburile de valori, ci de traducerea lor în bani. Autonomia valorilor culturale, vechi ideal umanist, a fost abandonată inclusiv de cei care ar fi trebuit să o susţină (profesorii, intelectualii etc.). Se poate citi în multe

politici culturale încurajate din fonduri publice o tendinţă de a regândi cultura în termeni de industrii. Noul spirit public are cultul tehnicizării şi manifestă o condescendenţă politicos derogatorie, justificată prin considerente pragmatice, pentru umanismul tradiţional. Un fel de sociologism marxist, bazat de determinisme economice şi materialiste elementare, a devenit gândirea dominantă. În dominaţia lor asupra spaţiului public, această vulgată marxistoidă se combină cu logica implacabilă a tehnico-economicului: prima justifică orice subversiune împotriva autonomiei valorilor, a doua tinde să tehnicizeze şi să reducă la rentabilitate orice, inclusiv lucrurile care fie nu se pot tehniciza, fie nu trebuie tehnicizate. Bineînţeles, victima ambelor este cultura generală, percepută a fi o relicvă a epocii umanismului, care, el însuşi, este considerat apanajul unor elite deţinătoare de putere. Ca atare, nu doar cultura generală, ci şi funcţia ei tind să fie simultan desfiinţate în cultura publică de azi.

Ce se pierde în acest fel? În plan cultural, prin dispariţia culturii generale, se pierde spaţiul în care toţi oamenii, indiferent de profesiune, au în comun un model de maturitate sufletească, prin care societatea poate oferi fiecărui membru al ei un ideal al omului civilizat. În plan metafizic, se pierde cunoaşterea lucrurilor înalte şi stimulentul de a căuta şi de a îmbrăţişa valori superioare. Sub pretextul profesionalizării, tehnicizarea şi spiritul mărginit al specializării evacuează dintre interogaţiile care ne privesc pe toţi pe toate acelea care nu pot fi convertite la forme specializate de cunoaştere. În programele de învăţământ, sub pretextul profesionalizării, Homer şi grecii au fost rupţi din învăţământul general şi livrat zălog numai filologilor clasici; Dante, în afara Italiei, a fost lăsat numai în seama italieniştilor; peste tot, vechiul ideal al clarităţii minţii obţinut prin predarea geometriei a fost abandonat, ca şi când matematica ar fi numai pentru matematicieni; şi aşa mai departe, până la golirea completă a canonului general al culturii. Totul tinde să devină treaba specialiştilor, a tehnicienilor şi, la rigoare (decădere ultimă!), a managerilor, sub pretextul că numai ei ştiu despre ce este vorba – premisa acestei gândiri fiind aceea că orice problemă a societăţii este o problemă tehnică, că nu există *decât* probleme de natură tehnică (nu politice, nu morale, nu comunitare, nu filozofice, ci doar tehnice!), iar problemele tehnice pretind, fireşte, *numai* soluţii tehnice. Pentru promotorii acestui nou tip de reducţionism, omul ar trebui să-şi abandoneze toate problemele şi aspiraţiile noilor manageri, adică specialiştilor în organizare, planificare şi manipulare. Dar, dacă tehnica devine suverană, iar Oakeshott ne-a avertizat împotriva acestui abuz[57], atunci cultura, în sensul ei cel mai larg, se pierde.

Cu instinctul său alert, Nietzsche simţise acest tip special de degradare a inteligenţei, care constă în îmbrăţişarea pedanteriei academice şi, simultan, în aruncarea peste bord, ca inutilă şi învechită, a culturii discernământului – prima în numele competenţei specializat-tehnice, a doua din cauza dispreţului faţă de idealul general de cultură. În treacăt, ca parte din atacul său împotriva lui Wagner, a numit în 1889 acest fenomen *das gelehrte Idiotenthum* („idioţie savantă“), iar pe reprezentanţii săi *die Bildungs-Cretins* („cretini într-ale culturii“).[58] Două generaţii mai târziu, André Malraux constata răspândirea îngrijorătoare în spaţiul public a speciei „intelectualilor lipsiţi de cultură“. O nouă etapă de degradare se împlinea. Căci ceea ce deosebeşte „intelectualii lipsiţi de cultură“ de azi de „cretinii într-ale culturii“ de ieri este dispariţia încrederii în idealul general al culturii şi abandonarea modelului umanist de maturitate sufletească. Ieri, „cretini educaţi“ erau doar specialiştii de strictă observanţă, care, din orgoliu corporatist şi prin aplicarea obtuză şi harnică a mitului specializării, nu putuseră să se ridice la inteligenţa profesională de a sesiza limitele culturale şi cognitive ale

profesiunii lor (oricare ar fi fost aceea). Dar idealul atingerii universalităţii prin cultură exista, intact. Astăzi însă s-a prăbuşit.

Majoritatea absolvenţilor de facultăţi aspiră să devină „intelectuali lipsiţi de cultură“, în totala ignorare a semnificaţiei şi consecinţelor opţiunii lor de a trăi în afara culturii. E suficient că e „*cool*“, e „*trendy*“, e „*hip*“, e „*in*“, e „*groovy*“, e „*wow*“. Putem constata că idealul omului cultivat, moştenirea socială şi comunitară cea mai de preţ a umanismului european, a încetat să mai fie un ideal al educaţiei europene. Faptul s-a petrecut, treptat, în anii ’80-’90 ai secolului trecut în Occident şi Statele Unite; Uniunea Europeană l-a adoptat, tacit şi sub acoperământul celor mai generoase intenţii, prin Directiva Bologna[59]; se întâmplă acum, prin forţa servilă a imitaţiei Occidentului şi Americii, şi în ţările foste comuniste, care, datorită „înapoierii“, păstraseră intact idealul umanist al culturii generale. Deşi opţiunea acestor tineri de a rămâne necultivaţi este cumva inocentă, întrucât e luată în necunoştinţă de cauză, ca o consecinţă negândită a îmbibării conştiinţelor lor cu idealurile inferioare ale epocii postmoderne, ea, nu mai puţin, este, pe termen lung, o opţiune tare *împotriva* culturii. La acest curent se adăugă prăbuşirea catastrofală a standardelor şi exigenţelor culturale în epoca postmodernă, al cărei orizont „indepasabil“ (precum odinioară, pentru Sartre, *indepasabil* fusese marxismul) este relativismul, divertismentul, consumismul cultural, setea de a fi *trendy* şi nevoia de a se abandona total în braţele prezentului.[60]

Acest orizont, prezentat de noua incultură generală ca o eliberare, fixează şi determină idealul „omului recent“, promovat astăzi şi prin mecanismele educaţiei (ceea ce, în alte epoci, nu se întâmplase). Totul este prezentat ca o necesitate a eliberării: de tradiţie, de familie, de educaţie, de cultură. De orice. Orice limitare fiind percepută ca fiind o constrângere, împotriva acesteia se declanşează imediat mecanismul psihologic, şi apoi social, al eliberării. Elementul nou este că, spre deosebire, bunăoară, de eliberarea de tradiţie în numele căreia s-a afirmat istoric Iluminismul, care era o eliberare în vederea emancipării, mecanismul eliberărilor pe bandă rulantă pretinse de cultura dominantă de azi merge în vid – căci este „*eine Befreiung in das Nichts*“: „o eliberare în vederea nimicului“.[61]

Putem deci distinge între două cauze ale deprecierii culturii generale în epoca noastră. Prima este modernă, şi se referă atât la cultul tehnicii, exprimat ca specializare îndreptată împotriva ideilor generale, cât şi la imperativul de a instrumentaliza toate formele de cunoaştere, pentru a obţine din orice cunoaştere o formă de putere practică. O voi discuta mai jos, foarte pe scurt, în termenii pedagogici ai lui Burckhardt. A doua este postmodernă, şi se referă atât la abandonarea idealului grecesc, creştin şi modern al cunoaşterii (cunoaşterea fiind înlocuită, în postmodernitate, cu un fel de ideologie a suspiciunii generalizate şi cu politizarea tuturor discursurilor), cât şi la răspândirea relativismului, ca normă politică a multiculturalismului (multiculturalismul fiind ideologia deprecierii culturii occidentale). O judecată asupra combinaţiei de nihilism şi relativism care stă la originea acestei noi deprecieri a culturii am făcut în cartea mea *Omul recent*.[62] Nu o voi relua aici. Voi discuta însă în continuare contribuţia mitului specializării la deprecierea culturii generale.

În prelegerile pe care le-a ţinut spre mijlocul celei de a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, Jacob Burckhardt avertiza împotriva tendinţei multor specialişti contemporani de a refuza dobândirea unei „priviri de ansamblu“ în numele specializării stricte. Burckhardt observa cu ironie că progresul ştiinţelor a fost adesea întârziat de o formă de obtuzitate, cultivată cu aroganţă de „spiritele

academice şi de profesori“: este vorba de retragerea trufaşă în specializarea cea mai îngustă profesional, adică mai mărginită intelectual, şi aruncarea discreditului social asupra interesului diletant, adică îndrăgostit, faţă de cultură în general. Pentru Burckhardt, cuvântul „diletant“ trebuie discreditat numai în disciplinele în care prestaţia studiosului poate intra doar în două categorii de evaluare: acolo unde eşti ori nimeni, ori maestru – adică în arte. În ştiinţe însă, unde nu poţi să fii maestru decât într-un domeniu îngust, ca specialist strict, diletantismul este necesar, susţinea Burckhardt, deoarece numai prin diletantism poţi cerceta domeniile care depăşesc aria specializării tale. Altminteri, cu excepţia specializării, rămâi „un ignorant“ şi, în funcţie de împrejurări, un „individ necizelat“: mai precis, *ein roher Geselle*, adică o calfă necioplită − asta rămâi ori devii în absenţa iscodirii diletante a culturii în general, spunea, spre mijlocul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, Jacob Burckhardt.[63]

După mai bine de un secol de eroziune a culturii generale şi a idealului umanist, ceea ce odinioară Occidentul numea apreciativ *culture générale* pare a fi dispărut complet, nu numai din criteriile de prezentare socială a oricărui om care se pretinde civilizat, dar şi din mediile propriu-zis intelectuale. Când ilustrează specia involuată de care vorbesc, specialistul standard de azi, cel care frecventează asiduu revistele ce au inundat pletoric Babilonul pieţei *scholar* din lume şi care contribuie harnic şi incontinent la ele (potrivit principiului „*publish or perish*“), nu este, cel mai adesea, decât fie o „calfă necioplită“, fie un „cretin educat“, fie un „intelectual lipsit de cultură“.[64] Dacă nu a murit încă de tot, cultura generală e pe cale de rapidă dispariţie, împreună cu idealul umanist de emancipare prin cultură care a generat-o.

Ce renaştere culturală mai poate fi imaginată în aceste condiţii? Ce nou umanism s-ar mai putea naşte? Dacă „Renaşterii orientale“, la care spera un Schopenhauer în prima jumătate a secolului al XIX-lea, i-a stat împotrivă circulaţia restrâns-specializată a sanscritei şi incapacitatea orientalisticii de a deveni o formă de umanism, „regenerarea omului modern“ prin asumarea unui „nou umanism“, la care visa un Mircea Eliade la mijlocul secolului XX, a fost zădărnicită de dispariţia *mediului cultural* care ar fi putut prelua, pentru întreaga societate, întâlnirea dintre Occidentul civilizaţiei tehnice şi Orientul culturilor arhaice – cultura generală.

Ce a fost cultura generală? A fost ţesutul social *organic* al civilizaţiei umaniste (cu toate scăderile, ipocriziile ori nereuşitele acestei civilizaţii – nu este aici locul să le fac inventarul ori critica). A fost mediul comun al producerii şi reproducerii corpului politic al societăţilor liberal-democratice. Totul, într-un fel sau altul, a fost legat de ea, în evoluţia instituţiilor formale şi informale ale societăţilor născute din spiritul Iluminismului: spaţiul public, opinia publică, conştiinţa publică, spiritul public, sentimentul unei istorii comune, conştiinţa unei literaturi universale etc.

Descoperim acum, când aproape am pierdut-o, una dintre comorile cel mai puţin băgate în seamă şi totuşi cele mai de preţ ale umanismului european. Azi, când instituţiile publice europene au încetat să-i mai reproducă condiţiile de existenţă, iar oamenii obişnuiţi au încetat să o mai considere un ideal de civilitate, putem măsura importanţa extraordinară pe care cultura generală a avut-o în formarea şi reformarea continuă a ideii înseşi de societate decentă, ultimul dar pe care umanismul european l-a mai putut face lumii globalizate de azi.

[„We zijn iets kwijtgeraakt“, *Nexus*, nr. 60, 2012, pp. 153–170]

Note

44. În lumea de limbă engleză, disciplina pe care europenii o numesc *histoire des religions* e numită *comparative religion*, probabil ca urmare a prestigiului cărţii lui Max Müller din 1856 *Essays in Comparative Religion*, „care poate fi socotită prima carte importantă în domeniul religiilor comparate“ (Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie* [1969; titlul original: *The Quest. History and Meaning in Religion*], traducere de Cezar Baltag, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 70).

45. Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit., pp. 91–92.

46. *Ibidem*, pp. 92–95.

47. Între multe alte lucrări, reţin doar: Marie E. de Meester, „Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century“, în *Anglistische Forschungen*, caietul 46, Carl Winter, Heidelberg, 1915; Sarvepalli Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1939; Raymond Schwab, *La Renaissance Orientale*, Payot, Paris, 1950; pentru cultura română, Amita Bhose, *Eminescu şi India*, Editura Junimea, Iaşi, 1978 (colecţia „Eminesciana“, nr. 12).

48. Edgar Quinet, *Le Génie des Religions* [1841], Chamerot, Paris, ediţia a II-a, 1851, p. 71.

49. Mircea Eliade, „Cuvânt înainte“ la *Mefistofel şi androginul* [1962], traducere de Alexandra Cuniţă, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 5–10. Cartea *Méphistophélès et l’androgyne* e alcătuită din articolele pe care Eliade le-a publicat în anii 1958, 1959, 1960 şi 1961 în *Eranos-Jahrbücher*, rezultat al intervenţiior sale la întâlnirile Eranos. Ideile prefeţei exprimă ceva, cred, din speranţele stârnite de atmosfera de renaştere spirituală care caracteriza etosul acelor întâlniri.

50. Vezi Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, Partea a II-a, „Prefaţă“, Humanitas, Bucureşti, 2003, pp. 63–70.

51. Mircea Eliade, „Cuvânt înainte“ la *Mefistofel şi androginul*, ed. cit., p. 5.

52. *Ibidem*, p. 6.

53. *Ibidem*, pp. 7–8.

54. Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Westminster Press, Philadelphia, 1963, p. 17.

55. Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 94.

56. Între multe alte exemple, revista *les inRocKuptibles* (www.lesin rocks.com), unde limba, deşi de slang anglo-francez, este de o mare invenţie inteligentă, saturată de aluzii la reprezentările cele mai sofisticate ale culturii înalte. Referinţele la mari opere canonice plastice, picturale ori intelectuale sunt de rigoare, unele evidente, altele ascunse – întotdeauna aplicate materiei celei mai „*up to date*“, mai „*trendy*“, mai „*in*“. Niciunde în spaţiul public al mass-media, dominat azi autoritar de incultura proactivă şi obtuză a jurnalismului de masă, nu există mai multe referinţe la cultura înaltă decât în reviste precum *les inRocKuptibles* ori în cultura de vârf a reclamelor.

57. Michael Oakeshott, „Rationalism in Politics“ [1947], în *Rationalism in Politics and Other Essays* [1962], Liberty Fund, Indianapolis, 1991, pp. 9–25.

58. Friedrich Nietzsche, *Cazul Wagner*, traducere de Alexandru Leahu, Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 52, 23.

59. „Directiva Bologna“ industrializează universităţile, le transformă în pieţe de desfacere a programelor, în care profesorii sunt obligaţi să se transforme în antreprenori, iar studenţii sunt încurajaţi să joace rolul unor cumpărători (sau speculanţi de bursă, după caz), şi orientează învăţământul superior numai spre ştiinţe şi tehnologii.

60. Toate aceste trăsături trebuie înţelese împreună cu fobiile lor corespunzătoare, la fel de active în postmodernitate ca şi recesivele lor tradiţionale: relativismul e dat simultan cu fobia absolutului; divertismentul, cu fobia seriosului, a tragicului etc.; consumismul cultural, cu fobia culturii înalte; setea abisală de prezent, cu fobia tradiţiei.

61. Ludwig Landgrebe, „Zur Überwindung des europäischen Nihilismus“, în Dieter Arendt (editor), *Der Nihilismus als Phänomenon der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, pp. 19–37 (citatul se găseşte la p. 32).

62. Horia-Roman Patapievici, *Omul recent: O critică a modernităţii din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câştigă?“*, Humanitas, Bucureşti, 2001.

63. Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, editor Rudolf Marx, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1978, pp. 22–23.

64. Fireşte, aici se poate adăuga şi avertismentul lui C.G. Jung în privinţa irelevanţei epistemologice a specialistului de carieră, a aceluia care a pierdut acel *common sense* ontologic pe care, în timpurile unei bune *culture générale*, îl putea avea oricine era pur şi simplu *un om cultivat*. Împotriva îngustimii de spirit a specialiştilor, C.G. Jung a evidenţiat platitudinea spirituală la care conduce cantonarea strictă în provincia specialităţii: ca exemplu, el se referă la specialiştii sanscritologi, care au abordat Orientul pe un plan absolut inadecvat, cel al intelectului (*Psihologie şi alchimie*, vol. II, traducere de Carmen Oniţi, Teora, Bucureşti, 1996, p. 117).

NOUA EUROPĂ ŞI VOCEA CARE LIPSEŞTE: CREŞTINISMUL

Creştinismul a făcut Europa. Creştinismul a murit.
Europa va muri, ce poate fi mai simplu?
Georges Bernanos

Sunt două tipuri de ştiri care nu trec de codurile interne de promovare ale mediilor de informare occidentale: ştirile care pun creştinismul într-o lumină favorabilă şi ştirile care arată persecuţiile la care e supus. Dimpotrivă, tot ce pune creştinismul într-o lumină proastă e imediat promovat ca ştire semnificativă. Orice scandal sexual care implică ierarhia catolică are instantaneu asigurată o publicitate mondială, în schimb omorârea a sute de creştini în Asia abia dacă e menţionată, iar persecutarea sistematică a altor zeci de mii de creştini în toată lumea nu găseşte nici un spaţiu de audienţă.[65] Presa occidentală, care reacţionează imediat la orice persecuţie, e indiferentă la persecuţiile împotriva creştinilor. E ca şi cum, deşi persecuţia e în general dezaprobată, persecuţia împotriva creştinilor ar fi cumva înţeleasă. De parcă creştinii ar merita să fie persecutaţi, iar creştinismului e normal să i se aplice un dublu standard. Pentru protejarea susceptibilităţilor islamice, de pildă, există coduri speciale de conduită. Dragoş Paul Aligică, care ne-a atras atenţia asupra acestui fenomen, constată că trăim într-o „lume în care BBC, organizaţie creată şi finanţată de o ţară creştină, cultivă ridiculizarea Bibliei şi interzice orice referire ireverenţioasă la Coran“[66]. Paradoxul este acesta: pentru mediile occidentale de informare, Islamul este acceptabil chiar şi când respinge în mod violent lumea occidentală, în schimb creştinismul provoacă respingere chiar şi când o apără. Îmi vine să spun: mai ales când o apără, pentru că o face identificându-se cu ea, ceea ce pare de neiertat.

De ce? Am putea spune, împreună cu Pierre Manent, că, din raţiuni de corectitudine politică, Europa refuză să-şi recunoască rădăcinile creştine şi, în acelaşi timp, refuză să pună Islamului problema libertăţii, în ciuda faptului că Europa modernă este consecinţa discuţiilor legate de raportul dintre religie publică şi libertate politică.[67] Dar întrebarea rămâne: de ce presa occidentală nu ridică niciodată vocea pentru a-i proteja ori apăra pe creştini? Oare aceşti oameni, care sunt ucişi pentru că sunt creştini, nu au şi ei dreptul de a fi protejaţi, în compasiunea noastră, de ideea universală de drepturi ale omului? De ce ar fi protejaţi întemniţaţii suspectaţi de terorism, dar nu creştinii? Este ca şi cum, în ochii sensibilităţii morale ai presei care refuză să facă o ştire din uciderea creştinilor, dar e obsedată de condiţiile improprii de detenţie ale celor suspectaţi de terorism, a fi creştin înseamnă a fi mai puţin om. În ochii lor, creştinismul este un defect, o formă de descalificare umană. E ca şi cum această presă ar fi presa de stat a unui regim politic autoritar anticreştin. Nefiind însă vorba de puterea de coerciţie a unui stat autoritar, trebuie să fie forţa de presiune a unui sentiment moral la fel

de puternic, care nu ţine de organizarea prin ordin, ci de ralierea prin puterea consensului. La originea acestor atitudini stă fobia faţă de creştinism, o fobie atât de intensă, încât poate călca în picioare chiar şi cel mai puternic sentiment moral al lumii contemporane, drepturile omului (care a devenit religia civilă a zilelor noastre). Cuvântul de ordine al acestei atitudini este – cristofobia.

Am pomenit mai sus, evocându-l pe Pierre Manent, de refuzul Europei oficiale de azi de a-şi recunoaşte originile creştine. Este, alături de insensibilitatea presei occidentale faţă de persecuţiile la care sunt supuşi creştinii, aspectul cel mai frapant al acestei cristofobii latente, al cărei paradox este că e cu atât mai prezentă cu cât ne apropiem mai mult de zona elitelor europene, şi cu atât mai slabă, dacă nu inexistentă, cu cât ieşim din zona lor şi ne îndreptăm spre zona majorităţilor tăcute.

Asupra acestui paradox, pornind de la un fapt juridic precis (refuzul oficialilor europeni de a introduce o referinţă explicită la creştinism în Carta drepturilor fundamentale a Uniunii Europene şi în Proiectul Tratatului instituind o Constituţie europeană), s-a aplecat un eminent specialist în drept constituţional, Joseph H.H. Weiler, autorul unui monumental tratat privind Constituţia europeană (*La Costituzione dell'Europa*, Il Mulino, Bologna, 2003). Născut în 1951 în Africa de Sud, educat în Israel, Olanda şi Marea Britanie, Weiler a fost profesor la Florenţa, Michigan şi Harvard, este în prezent titularul catedrei Jean Monnet de drept european de la New York University şi ţine cursuri la Bruges (Collège d'Europe), Londra (University College London) şi Copenhaga. O strălucită carieră universitară internaţională – de „evreu rătăcitor", cum singur îşi caracterizează, cu un surâs, viaţa publică.

Cartea în care Joseph Weiler şi-a adunat reflecţiile prilejuite de paradoxul cristofobiei ţărilor de tradiţie creştină a fost scrisă în italiană şi a apărut în 2003 sub titlul *Un'Europa cristiana* – „O Europă creştină".[68] Autorul ne avertizează că teza pe care o susţine, aceea că, „în contextul constituţional european, referinţa la Dumnezeu şi la creştinism nu doar că nu trebuie exclusă, dar ea este chiar indispensabilă", nu e nici urmarea unei preferinţe religioase personale[69], nici o opinie subiectivă privind ce anume ar fi mai bine pentru Europa: este, susţine el, concluzia unei analize constituţionale şi consecinţa inevitabilă a ceea ce impune constituţionalismul european.[70]

Faptele care au suscitat această reflecţie sunt următoarele. În 1999 a fost încheiată redactarea unei Carte a drepturilor fundamentale ale Europei, un proiect care împlinea, atunci, o năzuinţă veche de cel puţin douăzeci şi cinci de ani, aceea de a conferi construcţiei europene o legitimitate politică, care, dincolo de funcţionarea economiei europene şi unificarea juridică a instituţiilor, să poată oferi europenilor un reper de identitate proprie. Intenţia era de a contrapune comunităţii bunurilor de consum europene o comunitate a valorilor europene, răspunzând reproşului că unificarea Europei are în vedere numai pieţele, convoacă rar cetăţenii şi nu invocă niciodată oamenii. Carta ar fi trebuit să adauge dimensiunii economice a integrării o dimensiune identitară a discursului constituţional. Cei care au negociat şi redactat Carta nu erau diplomaţi, ci reprezentanţi ai guvernelor şi parlamentelor naţionale, ai Parlamentului European şi ai altor instituţii europene, care au format un nou tip de organ juridic, o Convenţie menită să reprezinte popoarele europene.

Punctul litigios a fost acesta: unii membri ai Convenţiei au cerut să se introducă în preambulul Cartei o referinţă fie la creştinism, fie la iudeo-creştinism, fie la patrimoniul religios al Europei; toate cele trei cereri au fost respinse.[71] Nici măcar menţiunea adjectivului „religios" nu a fost admisă. Compromisul acceptat de *oficialii care contează* a fost o aluzie la „patrimoniul spiritual şi moral al

Europei“. Atât – „patrimoniul spiritual şi moral al Europei“. De parcă bogăţia moştenirii europene ar putea fi redusă la atât, de parcă tradiţiile Europei ar fi fost inventate ieri, iar patrimoniul nostru cultural, în clădiri, muzee, biblioteci şi suflete, ar putea fi înţeles în termeni atât de seci, formali şi inexacţi.

Dacă admitem că sensul acestui preambul este acela de a le oferi cetăţenilor europeni o imagine a propriei lor identităţi *europene* şi dacă ţinem seama de faptul că partea cea mai importantă a unui text juridic este motivaţia lui filozofică, atunci semnificaţia acestui refuz e limpede: (i) cetăţenilor europeni nu li se recomandă să se identifice *public* ca creştini; (ii) nu este încurajată ideea de a defini *oficial* tradiţia culturală a Europei în termeni de creştinism; (iii) în viziunea oficialilor europeni, nu este indicat ca patrimoniul spiritual al cetăţenilor europeni să fie definit în termeni religioşi.

Comentariu personal. Avem aici trei „*caveat*“-uri, toate detestabile şi toate trei false. Sunt detestabile, pentru că le refuză cetăţenilor europeni o percepţie de sine *oficială* şi *constituţională* în acord cu adevărul credinţei lor religioase *tradiţionale*; sunt false, deoarece confundă culturalul cu spiritualul, maschează religiosul prin cultural şi ne induc ideea că trecutul arată altfel decât de fapt a fost.

Problema pusă de refuzul membrilor Convenţiei de a menţiona cuvântul „creştin“ în Preambulul Cartei, precum şi de confirmarea excluderii oricărei menţionări a creştinismului în Preambulul la Proiectul de Tratat pentru instituirea unei Constituţii europene, este triplă: (1) juridică şi procedurală (testul *onus probandi* / sarcina de a face dovada); (2) constituţională (argumentul constituţional); (3) istorică şi identitară (problema cristofobiei). Voi urmări în continuare argumentul lui Weiler.

1. Testul *onus probandi*. Prima lui observaţie priveşte modul în care a fost orientată dezbaterea stârnită de excluderea creştinismului dintre referinţele fundamentale legitime ale identităţii constituţionale europene. Aceia dintre membrii Convenţiei care au obiectat la includerea vreunei referinţe la creştinism au afirmat că însăşi ideea introducerii referinţei e greşit plasată, deoarece Carta garantează libertatea religioasă. Oare de ce ar trebui să menţionăm într-un text constituţional creştinismul sau religia? – au întrebat ei. În acest fel, remarcă Weiler, cadrul discuţiei a fost cu abilitate răsturnat. Căci, susţine el, nu adepţii menţionării creştinismului trebuie să demonstreze că au dreptate, ci povara demonstraţiei trebuie să cadă asupra acelora care se opun menţionării lui. În drept, există o întrebare clasică: cui anume trebuie să îi revină sarcina de a face dovada (*onus probandi*)? De pildă, dacă autorităţile pun pe seama acuzatului sarcina de a-şi demonstra nevinovăţia, atunci suntem într-un sistem în care toţi oamenii, până la proba contrarie, sunt vinovaţi. Dacă regula este vinovăţia, atunci numai excepţia trebuie dovedită. Dimpotrivă, dacă regula este nevinovăţia, atunci acuzatorul trebuie să facă dovada vinovăţiei celui acuzat. În societăţile normale, oamenii sunt consideraţi nevinovaţi până la proba contrarie. Funcţionează, adică, prezumţia de nevinovăţie. În societăţile anormale, e invers: starea de vinovăţie este norma. Funcţionează, adică, prezumţia de vinovăţie.

La fel şi în această dezbatere. Europa este *naturaliter* creştină. Aceasta este regula. Numai cine se abate de la această regulă trebuie să facă dovada, nu invers. „Necesitatea de a justifica includerea unei referinţe la Dumnezeu ar lăsa să se creadă că spaţiul public european ar fi laic.“[72] Or, premisa unui spaţiu *totalmente* laic în Europa este falsă. Dacă acceptăm prezumţia de nevinovăţie a

acuzatului, de ce să nu acceptăm prezumţia de *amestec* laic-religios a spaţiului public? Sunt oare cetăţenii ţărilor Europei *în mod unanim* de acord să elimine orice atitudine religioasă din spaţiul public? Dacă da, încă ar trebui făcută dovada purităţii laice; dacă nu, moderaţia pretinde acceptarea religiosului. Prin urmare, cei care vor ca referinţa la Dumnezeu să nu figureze în Cartă şi în Constituţie trebuie să demonstreze că au motive întemeiate să o facă. Iar singura lor justificare constrângătoare ar fi aceea că spaţiul public european este integral laic. Este acum? În mod sigur, nu. Trebuie să devină? Nu e deloc sigur.

Testul *onus probandi* a arătat că naturală este menţionarea creştinismului, nu excluderea lui – cum, în mod distorsionat şi eronat, au prezentat chestiunea adversarii menţionării. Dezbaterea dacă trebuie făcută o referinţă la creştinism în Constituţia europeană este legitimă, e de părere Weiler[73], dar nu se poate deloc admite ideea că excluderea creştinismului ar fi de la sine înţeleasă, că ar fi normală ori că ar fi obligatorie. Că nu este obligatorie e dovedit de Weiler cu ajutorul argumentului constituţional. Că nu e normală e dovedit cu ajutorul unui argument cultural şi al unei constatări psihologice (prin excluderea creştinismului din identitatea ei, Europa se află în „stare de denegare“).[74]

2. Argumentul constituţional. Orice constituţie îndeplineşte trei funcţii: organizează puterile statului şi împarte competenţele instituţionale (în constituţiile liberale e precizată distincţia dintre legislativ, executiv şi judecătoresc); precizează raporturile între cetăţeni şi autorităţile publice (această funcţie e cel mai bine exprimată de catalogul drepturilor şi libertăţilor fundamentale, pe care statul le garantează cetăţenilor); reprezintă un condensat al simbolurilor şi valorilor în care o societate se regăseşte şi cu ajutorul cărora se poate identifica şi reproduce. Weiler îl citează pe filozoful Gianluigi Palombella (*L’autorità dei diritti*, Laterza, Roma/Bari, 2002) cu afirmaţia că drepturile fundamentale constituie un soi de premise instituţionale ale valorilor unei societăţi, exprimă implicit anumite opţiuni etice şi fixează criteriile după care pot fi judecate comportamentele publice: „Drepturile fundamentale explică pe ce anume se fundează o societate“ (Palombella).[75]

Primele două funcţii sunt explicit prezente în toate constituţiile moderne. A treia funcţie apare uneori explicit (sub forma unui preambul, mai mult sau mai puţin amplu), cel mai adesea însă e reflectat implicit prin construcţia instituţională şi opţiunile ei. Cum spune Weiler, „fiecare constituţie, chiar şi prin părţile ei cele mai tehnice, aruncă o lumină foarte lămuritoare asupra poporului care a adoptat-o“.[76] În cazul nostru, cei care au gândit Carta drepturilor fundamentale a Uniunii Europene şi proiectul unei Constituţii europene NU au optat pentru o formulă pur tehnică de constituţie, în care numai primele două funcţii să fie ilustrate. Ambele texte sunt precedate de câte un amplu preambul, în care sunt propuse Uniunii Europene (şi cetăţenilor ei) un *télos* şi un *éthos*: ce vrea să fie şi cum este UE. Or, din acest motiv, problema excluderii creştinismului din aceste preambuluri nu mai este nici întâmplătoare, nici pasabilă, nici scuzabilă: ea implică o opţiune atât împotriva creştinismului european, care încă mai este realitatea *de facto* a majorităţii societăţilor europene, cât şi împotriva opţiunii constituţionale a multor popoare europene, care specifică în constituţiile lor ataşamentul lor la o lume a lui Dumnezeu şi la creştinism. Dacă aceste texte cu vocaţie constituţională (Carta drepturilor fundamentale şi proiectul de Constituţie) vor să fie europene, ele trebuie să ţină seama de realităţile europene şi de diversitatea constituţională europeană. Ele trebuie să reflecte opţiunile statelor membre şi să respecte felul în care popoarele membre îşi concep identitatea.[77] Excluderea încăpăţânată a creştinismului dintre referinţele identitare ale Europei Unite are o valoare normativă,

iar libertatea pe care şi-au luat-o autorii acestei excluderi de a legifera împotriva tradiţiilor naţionale ale unora dintre statele membre reflectă un atribut de suveranitate absolută, pe care şi l-au arogat prin abuz. Nici parlamentele naţionale nu au acest atribut, remarcă pe bună dreptate Weiler, şi ele trebuie să ţină seama de realităţile popoarelor în numele cărora legiferează.

Tendinţa de a legifera împotriva tradiţiilor, a spiritului şi a realităţilor este tipic iacobină şi ea confundă deliberat *premisa agnostică*, care afirmă că statul e dator să protejeze atât libertatea religioasă, cât şi dreptul de a nu profesa vreo religie, premisă pe care sunt edificate *toate* constituţiile europene moderne, cu *principiul laicităţii*, care exclude orice referire la Dumnezeu sau religie, şi care stă la originea *câtorva* constituţii europene (cea franceză şi cea italiană, de pildă). Faptul esenţial este că statul neutru se bazează pe premisa agnostică, nu pe principiul laicităţii. Statul care le refuză cetăţenilor săi orice simbolistică religioasă publică nu este mai neutru decât statul care le impune cetăţenilor săi o religie oficială. A exclude din preambulul Constituţiei europene orice referire la creştinism nu înseamnă a fi neutru, ci înseamnă a privilegia o viziune asupra lumii în detrimentul alteia, pretinzând că o face în numele neutralităţii.[78] Este, în fond, a substitui ilicit premisei agnostice principiul militant al laicităţii.

Cum s-a ajuns pe nesimţite la această substituţie, câtă vreme principiul unificării europene constă în afirmaţia că toate constituţiile ţărilor membre sunt la fel de valabile şi merită la fel de mult respect, ca expresie liberă de afirmare a popoarelor care le-au adoptat? Într-un singur fel, afirmă Weiler: nesocotind principiul egalităţii tuturor constituţiilor şi adoptând cu aroganţă principiul orwellian al „preferinţei democratice“, în care unii sunt mai egali decât alţii. În cazul textelor noastre, autorii preambulurilor au acordat preferinţă democratică orwelliană constituţiilor franceză şi italiană, lăsând în umbră alte tradiţii constituţionale, la fel de respectabile, precum cele britanică (formal, nescrisă), germană, greacă, daneză, malteză ori poloneză.

Dar Europa nu constă în practicarea sfidătoare a dublului standard, susţine Weiler, pentru că „nu este posibil, din punct de vedere politic, şi nici acceptabil, pe plan constituţional, să adopţi o retorică a pluralismului şi să practici în acelaşi timp o politică imperialistă din punct de vedere constituţional“.[79] Soluţia constituţională pe care o propune Weiler este cea adoptată de Preambulul noii Constituţii poloneze, care recunoaşte pe picior de egalitate şi sensibilitatea religioasă, şi cea laică. S-ar putea ca „soluţia poloneză“ să nu convină Franţei sau Italiei, ceea ce poate fi acceptat (şi trebuie respectat), *pentru aceste ţări*. Dar când e vorba de Europa, în ansamblul ei, preferinţa constituţională pentru „soluţia franceză“ nu este o soluţie echitabilă. Nu pentru că este un afront adus sentimentelor, ci pentru că este o nesocotire a principiilor constituţionale. Acesta este miezul argumentului constituţional[80], formulat de Weiler împotriva a ceea ce, cu o expresie frapantă, el însuşi a denumit „un odios conflict de politică identitară“[81] – excluderea creştinismului dintre referinţele licite ale Constituţiei europene.

3. Problema cristofobiei. Care este, potrivit lui Weiler, sursa acestui „conflict odios“? Fireşte, doar *argumentele* împotriva menţionării creştinismului au fost constituţionale (*e.g.*, preferinţa democratică orwelliană), fondul, măsurat şi prin amploarea reacţiei, trebuie căutat în altă parte. Scrie Weiler: „Voi numi fenomenul înlăturării lui Dumnezeu şi a creştinismului din textele constituţionale ale Uniunii Europene «cristofobie», un termen generic prin care încerc să exprim o rezistenţă care nu derivă din argumente de principiu, ci din motive de ordin sociologic, psihologic şi emoţional.“[82]

În acest „mănunchi de motivaţii care acţionează cu intensităţi şi ponderi diferite“, Weiler enumără sentimentul de culpabilitate al creştinilor faţă de Holocaust, lipsa generală de cultură ecleziastică (şi refuzul arogant de a se informa), identificarea creştinismului cu duşmanul ideologic (cu capitalismul, cu imperialismul, cu opresiunea, cu discriminarea etc.), resentimentul unei anumite stângi faţă de rolul jucat de catolicism în prăbuşirea comunismului, confuzia dintre creştinism şi partidele politice care se revendică de la el, adoptarea oarbă a ideii că religia e depăşită, iar progresul înseamnă eliminarea ei sistematică din societate, impregnarea (prin educaţia exclusiv seculară)[83] cu o viziune militant iluministă asupra istoriei europene (de pildă, dispreţul faţă de Evul Mediu, identificarea a ce e mai bun în Europa cu Iluminismul şi prejudecata că progresul s-a făcut în ciuda şi împotriva Bisericii). La toate acestea trebuie adăugat faptul generaţional că puterea este deţinută azi de tinerii lui ’68, care s-au transformat din *baby boomers* în patroni de media şi acţionari de multinaţionale şi care s-au format împotriva „Occidentului clasic“ (creştin, liberal, capitalist, imperialist etc.). Contracultura anilor ’60 a ajuns azi la putere, sub forma postmodernismului şi a diverselor formule ideologice de sprijin, iar această contracultură este radical anticreştină. Însumând, cristofobia de azi este rezultanta acţiunii sociale a unui mănunchi de poziţii ideologice, care, sub diverse forme, indiferent de ingredientele filozofice specifice, au identificat toate în creştinism „duşmanul“ şi care constituie marca identitară şi generaţională a elitelor care domină azi opinia publică.[84] Fireşte, nimic nu garantează că produsul de elită numit „cristofobie“ nu se va reproduce şi în generaţiile care sunt azi formate în spiritul generaţiei ’68 ajunse la putere. În sferele superioare ale puterii europene, afirmarea deschisă a creştinismului ruinează cariere şi rupe solidarităţi: cazul Rocco Buttiglione este cel mai proeminent, dar e departe de a fi singurul. Cazul Buttiglione, ne spune Rémi Brague, „arată cu putere un fapt capital: creştinii nu mai pot pretinde să fie cetăţeni ai Uniunii Europene, adică apţi de a fi aleşi pentru posturi de conducere. Ei pot fi subiecţi loiali, potrivit datoriei de a se supune regimului legitim sub care trăiesc, dar cetăţeni nu mai pot fi, cât timp rămân creştini“.[85] A fi creştin practicant, azi, nu te califică pentru cele mai înalte poziţii, te descalifică precum un handicap. După acest criteriu, părinţii fondatori ai Uniunii Europene ar fi fost toţi excluşi (Brague).

Dar elementul cel mai frapant al tabloului schiţat de Weiler nu este anticreştinismul cristofobilor, ci lipsa de reacţie a creştinilor. Primii au ridicat un zid între conştiinţa de sine acceptabilă a societăţii şi creştinismul viu al societăţii, căruia i s-a permis numai spaţiul privat. Dar creştinii înşişi s-au izolat de societate cu un zid încă mai redutabil, un zid intern, pe care singuri şi l-au ridicat şi pe care l-au impus tuturor creştinilor ca singur acceptabil pentru un comportament social decent. Creştinismul (occidental) european s-a auto-ghetoizat – acesta este verdictul lui Weiler.[86] Ca să înţelegem profunzimea şi amploarea problemei ilustrate de refuzul menţionării (şi de acceptarea excluderii) creştinismului ori a lui Dumnezeu în (din) preambulul Cartei drepturilor fundamentale a Uniunii Europene şi din Proiectul de Constituţie europeană trebuie să avem în vedere nu numai cristofobia unora, ci şi auto-ghetoizarea celorlalţi.

Voi încheia acest eseu cu trei citate.

Primul este din Joseph Weiler, constituţionalistul:

> Ghetoul creştin? Gândirea creştină şi integrarea europeană par să locuiască [azi] în lumi diferite, care se exclud una pe alta. Creştinismul nu intră în câmpul vizual al integrării europene, iar Europa, se pare, nu mai face parte, într-o manieră semnificativă, din preocupările creştine.[87]

Al doilea este din George Weigel, biograful papei Ioan Paul al II-lea:

Europenii s-au auto-convins că pentru a fi modern şi liber trebuie să fii neapărat secular, şi anume până la capăt. Această convingere are urmări cruciale, chiar letale, asupra vieţii publice şi culturii europene; într-adevăr, această convingere şi consecinţele ei publice se află la originea crizei morale a civilizaţiei europene. Această criză morală, la rândul ei, explică de ce europenii sunt hotărâţi să îşi uite istoria. […] Afirmaţia că societăţile libere, prospere şi guvernate potrivit legii ale Europei de azi nu au nici o legătură cu creştinismul este mult mai mult decât o falsificare a trecutului, înseamnă angajarea Europei pe o cale în care adevărul moral nu joacă nici un rol în guvernare, în elaborarea politicilor publice, în realizarea dreptăţii şi în definirea acelei libertăţi căreia democraţia este chemată să îi ofere un corp.[88]

Al treilea este din Georges Bernanos, scriitorul profetic:

Creştinismul a făcut Europa. Creştinismul a murit. Europa va muri, ce poate fi mai simplu?

[*Idei în Dialog*, nr. 1 (52), ianuarie 2009, pp. 53–55]

Note

65. Pentru a înţelege mai bine amploarea problemei, vezi site-ul „Persecution.org“ (http://www.persecution.org/suffering/index.php).

66. Dragoş Paul Aligică, „Creştinism şi persecuţie: realităţi, tăceri, complicităţi“, în revista *22*, nr. 31, 31 iulie–6 august 2007.

67. Pierre Manent, „Frontières culturelles, frontières politiques“, în *Commentaire*, nr. 112 , iarna 2005–2006.

68. Joseph H.H. Weiler, *Un'Europa cristiana*. *Un saggio esplorativo*, prefaţă de Augusto Barbera, Biblioteca Universale Rizzoli, 2003. Traducerea în limba franceză conţine o prefaţă excepţională, datorată lui Rémi Brague: Joseph H.H. Weiler, *L'Europe chrétienne? Une excursion*, prefaţă de Rémi Brague, traducere de Tobias Teuscher, Catherine Vierling şi Ana Peyro, Cerf, Paris, colecţia „Humanités“, 2007. Traducerea germană beneficiază de prefaţa lui Ernst-Wolfgang Böckenförde (Joseph H.H. Weiler, *Ein christliches Europa*. *Erkundungsgänge*, prefaţă de Ernst-Wolfgang Böckenförde, traducere de Franz Reimer, Verlag Anton Pustet, Salzburg, München, 2004). Să remarcăm că titlul este alterat, sub forma unei puneri la îndoială, „O Europă creştină?“, numai în Franţa, unde laicitatea a impus confuzia între laic şi neutru ca pe o axiomă de drepturile omului şi unde o afirmaţie precum „Europa este creştină“ e resimţită, pesemne, ca fiind nedigerabilă. În ciuda indicaţiei că respectă „în mod scrupulos ediţia originală“, din ediţia franceză lipseşte foarte preţiosul Apendice, prezent în ediţia germană, care conţine preambulurile constituţiilor Franţei, Germaniei, Irlandei, Danemarcei, Greciei, Maltei, Spaniei, Poloniei, precum şi Preambulul Cartei drepturilor fundamentale a Uniunii Europene şi Preambulul Proiectului de Tratat pentru instituirea unei Constituţii europene. Constituţia României, după cum vedem, nu a stârnit interesul constituţional al lui Joseph Weiler.

69. Weiler este evreu practicant şi, cum ne informează Rémi Brague, „oriunde s-ar afla pe glob, are grijă să ia avionul pentru ca de sabat să fie întotdeauna cu soţia şi cei cinci copii ai săi“ (Rémi Brague, „Préface“, în Joseph Weiler, *L'Europe chrétienne?*, ed. cit., p. I).

70. Joseph Weiler, *Un'Europa cristiana*, ed. cit., pp. 53–54.

71. În cazul proiectului de Constituţie europeană, ne spune Rémi Brague, la respingere a contribuit semnificativ „un lobby laicizant franco-belgian“ (Rémi Brague, „Préface“, în Joseph Weiler, *L'Europe chrétienne?*, ed. cit., p. III).

72. Joseph Weiler, *Un'Europa cristiana*, ed. cit., p. 52.

73. *Ibidem*, p. 53.

74. Psihologii consideră că persoanele care neagă elemente constitutive ale realităţii se află „*in a state of denial*“ („în stare de negare“). Europa, după părerea lui Weiler, se află în stare de denegare: „în măsura în care pentru ea termenii «creştin» şi «creştinism» au devenit adevărate tabuuri, ea refuză să-şi recunoască o parte din propria ei identitate“ (*Un'Europa cristiana*, ed. cit., p. 32).

75. Joseph Weiler, *Un'Europa cristiana*, ed. cit., pp. 55–56.

76. *Ibidem*, p. 56.

77. *Ibidem*, pp. 57–58.

78. *Ibidem*, p. 69.

79. *Ibidem*.

80. Argumentul este mai vast decât am avut spaţiu să îl prezint aici: el include, pe lângă partea care priveşte relaţia Biserică–stat, pe care am evocat-o, şi o parte privind evaluarea reacţiilor non-creştinilor (evrei, musulmani). Weiler distinge net între tentativa de a face din creştinism o religie oficială (fapt inacceptabil) şi recunoaşterea rolului jucat de creştinism (eventual *doar* în trecut) în producerea şi reproducerea realităţilor europene de azi (fapt recomandabil) (vezi Joseph Weiler, *Un'Europa cristiana*, ed. cit., pp. 85–95).

81. Joseph Weiler, *Un'Europa cristiana*, ed. cit., p. 34.

82. *Ibidem*, p. 97.

83. Charles Taylor numeşte „*exclusive secularism*“ identificarea societăţii libere cu laicismul (din punctul de vedere al principiilor, o

fraudă; din punct de vedere sociologic, o credinţă foarte răspândită azi).

84. Joseph Weiler, *Un'Europa cristiana*, ed. cit., pp. 96–104.

85. Rémi Brague, „Préface“, în Joseph Weiler, *L'Europe chrétienne?*, ed. cit., p. IX.

86. Joseph Weiler, *Un'Europa cristiana*, ed. cit., pp. 104–112.

87. *Ibidem*, p. 112.

88. George Weigel, „Europe's Problem – and Ours“, în *First Things*, nr. 140 (februarie 2004), pp. 18–25 (http://ics.leeds.ac.uk/papers/vp01.cfm?outfit=pmt&folder=339&paper=1345).

AGONIA CREŞTINISMULUI

De ce conservatorismul e inutil, chiar şi atunci când e demn de respect
Ce anume face inutil conservatorismul şi îi salvează cauza

De ce conservatorismul e inutil, chiar şi atunci când e demn de respect

Cultura noastră publică şi-a pierdut de mult neutralitatea pe care au pretins primii moderni că o aduc, pentru a ne scăpa de necazurile fanatismului religios. Aproape tot ce ne înconjoară azi, în ţările occidentale, e anticreştin, pe faţă – cel mai adesea cu o obstinaţie deopotrivă ignară şi răuvoitoare. Antipatia ori chiar repulsia faţă de creştinism, exprimată prin libertăţile pe care ni le luăm *împotriva* tradiţiei lui, a devenit aproape unicul conţinut *spiritual* al modernităţii noastre. Ne place spontan numai ce pune creştinismul într-o lumină proastă. Orice nu e creştinism suscită spontan simpatia (şi sfârşeşte prin a fi aclamat), aproape tot ce îl afirmă e suspectat (şi în cele din urmă respins ori pus la colţ). Întocmai ca Locke, pentru care a fi tolerant însemna a refuza catolicilor dreptul la toleranţă, şi noi avem despre toleranţă o concepţie similară – merită toleranţă numai intoleranţa faţă de creştinism. Iar neutră e declarată acea poziţie care pune în discuţie, inferioritate sau ilegalitate simbolurile şi luările de poziţie creştine. Exemplele sunt atât de numeroase şi de descurajante, încât nici nu mai merită depănate.

Pe de altă parte, dintr-un punct de vedere strict laic (şi politic), foarte puţini oameni par să-şi dea seama în ce măsură civilizaţia noastră nu poate face faţă concurenţei cu alte civilizaţii decât cu ajutorul culturii ei – cultură care, orice ar spune oricine, nu poate fi decât creştină în instinctele ei profunde. Iar când aceste instincte sunt ofensate, negate ori lipsite de lumina conştiinţei de sine, cultura care hrăneşte şi întreţine civilizaţia noastră se osifică şi se condamnă la asfixiere. Cum ne putem apăra? Adică, în fond, cum ne putem opune? Sentimentul meu este că nicicum. Suntem într-un punct în care, orice am face, tot ceea ce nu este de dorit se va întâmpla. Iată de ce.

Dacă te opui, intri în logica lui *penser contre c'est penser comme*. Dacă nu te opui, alţii, în locul tău, vor face jocurile. Argumentul este că, şi dacă te opui, tot alţii le fac, deoarece azi terenul pe care se dă lupta pentru apologia creştinismului este, inevitabil, contestarea lui: şi asta pentru că aceia care îl apără sunt obligaţi să o facă cu ajutorul unor elemente care îl neagă. Orice scriere apologetică, azi, e condamnată să aibă aer fie vetust, fie plângăreţ, fie înţepenit, fie slugarnic.

Mai există însă un argument de principiu, care face lupta pentru menţinerea creştinismului atât de problematică şi, într-un sens înalt, atât de inutilă. Argumentul este următorul: pentru cei care vor *doar* să păstreze ceva, orice victorie nu poate fi decât o înfrângere. Într-adevăr, când un lucru în care credem nu e contestat, acel lucru este acceptat de noi în mod firesc. Dimpotrivă, când se găsesc destui să îl conteste, prin chiar acest fapt, el încetează să mai fie una cu tine, om care îl acceptai în virtutea firescului prezenţei sale alături de tine (ori în tine): căci simpla contestare a lucrurilor în care crezi te privează atât de firescul lor, cât şi de nemijlocirea credinţei tale. Astfel dislocat, te lupţi pentru a le păstra. În acest moment începi să pierzi totul. Credinţa ta se învârtoşează, iar lucrurile în care crezi capătă din ce în ce mai mult imaginea despre ele a celor care le contestă. Cazi într-o logică a capcanei: adevăratul obiect al credinţei tale ajunge să semene leit cu negarea lucrurilor afirmate despre el de cei cu care te lupţi. Tu nu mai ai credinţa ta. Iubirea ta a devenit prizoniera urii lor. Credinţa ta depinde de-acum numai de cei care o resping şi nu mai are aproape nici o legătură cu

sursa ei profundă, din cer. Crezi pentru că alţii urăsc acest lucru, iar tu, pentru că îi urăşti, îţi afirmi cu ură credinţa ta într-o religie a iubirii. În acest mod, ura *lor* faţă de creştinism este complet încorporată în iubirea *ta* faţă de el. Dar ce iubire mai e aceasta? E o iubire scoasă din ură: modelată de ea, suscitată de ea, deformată de ea. În luptă, adevărul doctrinei se pierde, de dragul forţei argumentelor. Ce îţi rămâne în mâini, după victorie, este nu un adevăr, ci o doctrină despre el; nu o iubire, ci o ură faţă de cei care ţi-o contestă; nu creştinismul, ci caricatura lui. În concluzie – dacă nu te lupţi, pierzi; dacă te lupţi, pierzi.

Se poate scăpa din logica acestei aporii? Da, există câteva exemple, care reprezintă în sine o remarcabilă ilustrare a excelenţei tradiţiei creştine (adică o apologie). Dar secretul lor ţine de geniu: fie de cel al situaţiei, fie de cel al oamenilor (ori de amândouă). Aş vrea să ofer un astfel de exemplu, scos dintr-un moment al înfruntării dintre jansenism şi catolicism. Eroii sunt membrii familiei Pascal.

Ce anume face inutil conservatorismul şi îi salvează cauza

Într-o zi din noiembrie 1661, pentru a dezbate atitudinea de urmat în chestiunea ordinului prin care regele dispunea abjurarea operei lui Jansenius („formularul“), se adună acasă la Blaise Pascal fidelii săi. Familia, formată din Florin, Gilberte şi Étienne Périer. Prietenii săi, Arthus de Roannez şi Domat. Şi cei mai de seamă dintre solitarii de la Port-Royal: Arnauld, Nicole, Sainte-Marthe, Singlin şi Le Maistre de Sacy. Spre stupoarea domnilor de la Port-Royal, care acum consideră că o atitudine de supunere ipocrită faţă de rege şi papă ar fi singura *politic* potrivită, Pascal atacă direct Sfântul Scaun, cu concursul căruia Ludovic al XIV-lea lucra la ruina janseniştilor. Argumentul folosit de Pascal este că papa nu poate fi infailibil, deoarece, aşa cum în trecut se înşelase în privinţa concluziilor filozofice ale lui Galileo Galilei (care, cu toată condamnarea papală, erau corecte), tot aşa acum se înşală asupra unui aspect teologic serios (graţia şi problema alegerii). Prin urmare, credinciosul are dreptul de a-i critica deciziile. Arnauld şi Nicole sunt îngroziţi de ceea ce aud. Îl acuză pe Pascal că vrea să provoace o schismă. Pascal, în replică, spune că toţi cei care au semnat formularul – şi, cu ei, întreaga Biserică – sunt adevăraţii schismatici. Nimeni, nici măcar fidelii, nu îi urmează gândul. Pascal leşină. Când îşi revine, întrebat ce s-a întâmplat, spune:

> Mi-am dat deodată seama cum toţi cei de faţă, în care vedeam nişte oameni cărora Dumnezeu le-a arătat adevărul şi despre care credeam că îl vor apăra cu orice preţ, ezită şi cedează. Am fost atunci retezat de durere şi n-am mai putut rezista.

Scena de indignare şi neputinţă de mai sus nu este izolată. Ea răspunde alteia, încă mai intensă. Cu o lună mai înainte de leşinul lui Blaise, pe 4 octombrie (ziua ei de naştere), Jacqueline Pascal, sora sa şi a lui Gilberte, călugărită de nouă ani la Port-Royal sub numele de *sœur* Sainte-Euphémie, moare – îmi vine să spun, în mod voluntar – tot pe chestiunea respingerii formularului. Jacqueline, ca de altfel toţi cei trei copii ai lui Pascal-tatăl, are geniu. Înaintea celui religios, se manifestă cel literar: la 13 ani, copila stârneşte admiraţia saloanelor cu uşurinţa improvizaţiilor sale (Richelieu îi graţiază tatăl, drept omagiu), iar la 15 ani scrie versuri pe care Corneille le consideră superioare alor sale. Însă talentul literar nu face decât să anunţe o vocaţie de o cu totul altă gravitate: vocaţia religioasă. Jacqueline intră în religie aşa cum oamenii obişnuiţi intră în pasiunea mistuitoare a iubirii. Cu o exigenţă care pe ea o va duce la moarte, atunci când aceleaşi împrejurări le vor conduce pe celelalte

surori la acomodare. Pentru Arnauld, marele teolog al grupului jansenist, venise timpul acomodării. Şi pentru că Jacqueline se opunea, Arnauld îi sugerează să se prefacă, deoarece, argumentează teologul, când semnezi fără să pricepi, conştiinţa nu păcătuieşte, chiar dacă păcatul e făptuit. Jacqueline scrie (în 23 iunie 1661):

> Ştiu că nu e de nasul unor fete să apere adevărul, deşi s-ar putea foarte bine spune că, în situaţii ca acestea, atunci când episcopii dovedesc un curaj de fată, fetele sunt chemate să aibă curajul episcopilor. Căci, dacă nu ne e nouă dat să apărăm adevărul, a noastră este datoria de a muri pentru adevăr!

Forţată să semneze, sau mai bine spus solidară, din spirit de umilinţă, cu acelea dintre surorile ei care nu au putut să nu semneze, Jacqueline scrie:

> Să consimţi la minciună fără a nega adevărul.

Trei zile mai târziu moare, ca una care dorise din toată inima să moară pentru adevăr şi a fost frântă (dar nu înfrântă) de inevitabilitatea minciunii. Nu numai potrivit etimologiei, adevăraţii martori sunt întotdeauna martiri.

Blaise şi Jacqueline Pascal sunt amândoi croiţi din aluatul celor care nu se pliază şi, împreună, sunt formaţi de un tip de educaţie pentru care demnitatea este primordială în raport cu orice. Această educaţie este în mod esenţial creştină, aparţinând marii tradiţii. În faţa încercării şi a consecinţelor radicale pe care uneori trebuie să le tragem din premisele acceptate de toţi (dar câţi au curaj să trăiască până la capăt ceea ce gândesc în chip doar moderat, adică doar „un pic“?), Jacqueline îşi păstrează demnitatea murind, iar Blaise leşinând – pentru a se rupe mai apoi complet de lume şi de oamenii în care crezuse, dar care nu l-au putut urma la capătul exigenţei sale.

Am evocat exemplul celor doi Pascal, deoarece după apariţia unor astfel de caractere putem judeca fără greş importanţa unei culturi. Cultura în care astfel de oameni apar este o cultură majoră. Cultura creştină a fost o astfel de cultură. Prima modernitate, cea clasică, căreia îi aparţinea şi Pascal, era şi ea de acelaşi tip.

Şi acum să ne întrebăm: oare cultura noastră relativistă, hedonistă şi postmodernă mai poate naşte asemenea caractere? Iar dacă totuşi apar, le mai poate oare *admite*?

[*Idei în Dialog*, nr. 1 (28), ianuarie 2007, p. 55]

Cât timp nu se întunecă Apusul

„Lo sol sen va“, soggiunse, „e vien la sera;
non v’arrestate, ma studiate il passo,
mentre che l’occidente non si annera.“

(„Stă soarele-n apus şi-amurgul vine,
grăbiţi-v’, a mai zis, nu-umblaţi agale
cât timp apusul nu-i subt umbre pline.“[89])
Dante

Provocarea lansată de Rob Riemen la Conferinţa Nexus din 2010[90], sub forma dialogului pe care îl are Superman, care vine de pe Pământ, cu Beethoven, care se află în Elysium[91], trebuie în primul rând înţeleasă. Fabula exterioară este că până la Primul Război Mondial eroul idealului de civilizaţie era Beethoven, iar astăzi este Superman; fraternizarea prin artă şi frumuseţe, care era simbolizată prin *Simfonia a IX-a*, a fost înlocuită cu fraternizarea prin distracţie şi consum, care e simbolizată prin mall, mass-media şi cinema. Fabula interioară se referă la un fapt pe care nu toată lumea îl observă ori, când e evident, nu îl acceptă: acela că ne-am pierdut încrederea în valori şi că acest lucru, deşi nu pare să ne afecteze prea tare vieţile (adică distracţia), este grav. Pierderea încrederii *noastre* în valorile civilizaţiei europene s-a petrecut fără războaie, fără catastrofe, fără cataclisme, fără molime: pur şi simplu, cu timpul – trăind bine, având bani, fiind sănătoşi, bucurându-ne de securitate şi beneficiind de integrare socială –, ne-am trezit că nu mai avem ce face cu lucrurile care, în tradiţia noastră, erau considerate ca fiind cele mai înalte pe lume şi în om. Dar, se întreabă Riemen, „Poate exista civilizaţia fără o cultură înaltă, un ideal metafizic, valori transcendentale, sau istoria ne învaţă de fapt că civilizaţia şi cultura înaltă nu au nimic de-a face una cu alta?“. Răspunsul lui Huizinga este negativ: „O cultură trebuie să aibă o orientare metafizică, altminteri ea nu există.“[92] Dar, s-ar putea obiecta, Huizinga era un om al trecutului, un *vecchio*; iar răspunsul unui *vecchio*, într-o lume de *oameni recenţi*, nu ar avea relevanţă.

Scenariul fabulei „Superman meets Beethoven“ dezvoltă următorul raţionament: Superman are ca menire să salveze lumea; Beethoven, de a produce ceea ce este „bun şi nobil“; lumea nu mai vrea să ştie decât de „tehnologie, economie, ştiinţă organizaţională, comunicare în masă, cunoaştere practică“ şi nu mai aspiră decât la „bani, fericire, sănătate, siguranţă, a fi folositor“; Beethoven a devenit inutil, iar Superman nu mai ştie *ce* şi *dacă* mai trebuie salvat. Cu toate acestea, argumentează Riemen, există o legătură între Superman şi Beethoven. Pe când Superman era copil, părinţii lui ascultau corul din *Simfonia a IX-a*; încercând să înţeleagă cuvintele, Superman este nedumerit şi îşi întreabă mama ce înseamnă „*alle Menschen werden Brüder*“: „Aceasta, fiule, este *civilizaţia*, este ceea ce e bun şi nobil“; ceea ce îi face pe oameni buni şi nobili este fraternitatea, este simţul prieteniei. Iar Superman

conchide: „Asta a spus mama mea. Iar astăzi, astăzi se pare că celor bune şi nobile nu li se îngăduie să existe, şi ne sunt răpite.“ Îl va salva Superman pe Beethoven? Sau Beethoven îl va salva pe Superman? Ori numai un zeu ne mai poate salva?

I

Faptul că lucrurile cele mai înalte de pe lume şi din om ne sunt pe nesimţite smulse, şi nu de către nişte forţe malefice, ci chiar de funcţionarea paşnică a lumii în care trăim – aceasta este somaţia timpurilor noastre. Ea a fost exprimată cu o specială acuitate de André Malraux, în mai multe rânduri şi în mai multe feluri, de-a lungul ultimilor săi ani de viaţă.

În 1969:

> Civilizaţia noastră va fi constrânsă a-şi găsi valoarea sa fundamentală, altminteri se va descompune.[93]

În 1970:

> […] criza noastră este criza civilizaţiei celei mai puternice pe care lumea a cunoscut-o vreodată. […] Nu ne confruntăm cu problema naturii omului, ci cu problema raţiunii sale de a fi […]. Iar răspunsul nostru este: „Ce folos să cucerim Luna, dacă n-o facem decât spre a ne sinucide?“[94]

În *Lazare*, carte scrisă în 1974, în care Malraux consemnează o experienţă a morţii prin care a trecut în 1972:

> Nici o civilizaţie nu a stăpânit o asemenea putere, nici una nu a fost până într-atâta străină de valorile sale. De ce să cucereşti Luna, dacă e doar ca să te sinucizi pe ea?[95]

Brian Thompson, un universitar american care l-a întâlnit pe Malraux în 1972 cu ocazia unui interviu, consemnează următoarea mărturie:

> [Malraux] mi-a spus că suntem prima civilizaţie din istoria lumii care nu are un centru, o transcendenţă care s-o structureze ca civilizaţie. Foarte sensibil la progresul tehnologiei moderne şi la pericolele sale în era noastră nucleară, era neliniştit în legătură cu viitorul unei asemenea civilizaţii fără centru, fără transcendenţă, şi atunci mi-a spus: „Secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc.“ Mi-a explicat că nu ştia ce formă avea să capete: fie reînnoirea unei religii existente, fie o nouă religie, fie ceva cu totul imprevizibil, aşa cum a subliniat în *Omul precar* şi în alte locuri.

De asemenea, Thompson citează această afirmaţie a lui Malraux, din acelaşi an:

> Consider că sarcina veacului următor, confruntat cu cea mai cumplită ameninţare cunoscută de omenire, va fi reintegrarea zeilor.[96]

Olivier Germain-Thomas, care îl frecventa pe Malraux în ultimii săi ani, ne informează că acesta era obsedat de „necesitatea de a regăsi valorile şi o transcendenţă, în lipsa cărora civilizaţia noastră va sări în aer“.[97]

Iar în mai 1976, oarecum testamentar, cu şapte luni înainte de moarte, într-un discurs ţinut în faţa unei comisii speciale a Parlamentului francez, Malraux spunea:

> Cea mai puternică civilizaţie pe care a cunoscut-o omul, civilizaţia noastră, poate distruge pământul; ea nu poate forma un adolescent.[98]

Referitor la adolescenţii „formaţi“ de ambianţa valorică a lumii noastre moderne avem o descriere frapantă din partea lui Allan Bloom, care poate explica sensul afirmaţiei lui Malraux:

Imaginaţi-vă un băiat de treisprezece ani stând acasă, în sufragerie, făcându-şi temele la matematică în vreme ce ţine la urechi căştile walkmanului sau priveşte MTV. Beneficiază de libertăţile cu greu câştigate de-a lungul secolelor de alianţa dintre geniul filozofic şi eroismul politic, consacrate de sângele martirilor; cea mai productivă economie cunoscută vreodată de omenire îi oferă confortul şi timpul liber; ştiinţa a pătruns tainele naturii spre a-i da minunatul sunet electronic, viu parcă, şi reproducerea imaginii de care se bucură. Şi în ce culminează progresul? Un adolescent al cărui trup palpită în ritmuri orgasmice; ale cărui sentimente sunt articulate în imnuri închinate bucuriilor onanismului sau ale uciderii părinţilor; a cărui ambiţie e să ajungă celebru şi bogat imitându-l pe travestitul care cântă. Pe scurt, viaţa e făcută dintr-o fantasmă masturbaţională permanentă, preambalată comercial.

Această descriere poate părea exagerată, dar numai fiindcă unii preferă s-o privească astfel. Continua expunere la muzica rock este o realitate, nu e mărginită la o clasă anume sau la un tip special de copil. […] Acest fenomen este deopotrivă uluitor şi nedigerabil şi, fapt adesea observat, a devenit rutină pură şi obişnuinţă. Dar faptul că tinerii cei mai înzestraţi ai societăţii şi partea cea mai importantă a energiilor lor e astfel ocupată a căpătat proporţii istorice. Membrii viitoarelor civilizaţii îşi vor pune întrebări cu privire la acest aspect şi-l vor găsi la fel de incomprehensibil ca sistemul de caste, arderea pe rug a vrăjitoarelor, haremurile, canibalismul şi luptele gladiatorilor.[99]

Malraux ar fi aprobat această descriere şi împreună cu ea, cred, şi concluzia ei, aceea că tipul uman pe care îl produce şi reproduce civilizaţia noastră este în divorţ ori chiar în răspăr cu sistemul de valori care a făcut-o posibilă. Zece ani înaintea lui Allan Bloom, Malraux nu raţiona diferit:

Toate marile civilizaţii, ordonate potrivit unor valori supreme, în general religioase, nu funcţionau decât pentru că imaginaseră un tip exemplar de om. Se ştia ce e un om „bine“, şi asta dincolo de orice considerent de clasă. […] Recunoaşterea […] acestui tip uman asigura armătura societăţii şi a indivizilor. Ei se armonizau cu aceste valori, nu prin doctrine, ci printr-o educaţie asigurată de familie, religie, obiceiuri, elemente iraţionale.[100]

Problema civilizaţiei noastre este că tipul uman care a produs-o, şi care era exemplar, a încetat să mai fie produs de ea. De ce? Pentru că s-a înstrăinat de propriile sale valori. În termenii lui Malraux, „aproape toate civilizaţiile care au precedat-o pe a noastră şi-au cunoscut valorile şi chiar imaginea exemplară a omului pe care o aleseseră. Civilizaţia maşinilor este prima care şi le caută pe ale sale“[101]. – Altfel spus, este prima civilizaţie incapabilă să reproducă tipul uman care a fondat-o.

Ce devine atunci, pentru lumea noastră, fraternitatea? Pentru Malraux, fraternitatea fusese ceea ce destinul nu poate şterge, iar moartea nu poate anula. Un luptător din Războiul Civil Spaniol îi împărtăşise, în focul luptelor: „Contrariul umilinţei ori al morţii nu este libertatea, astea sunt baliverne!, este fraternitatea.“[102] În viziunea lui Beethoven imaginată de Rob Riemen în fabula sa, ceea ce îi face pe oameni buni şi nobili este prietenia, este fraternitatea. Doisprezece ani după ce Malraux a scris fraza referitoare la fraternitate pe care am citat-o, Allan Bloom notează că *Oda Bucuriei* a lui Schiller a devenit în lumea de azi *We are the World* (*Noi suntem lumea*), „versiunea adolescentină a propoziţiei *Alle Menschen werden Brüder*“.[103] Michael Jackson i-a luat locul lui Beethoven. Iar acest lucru s-a întâmplat nu pentru că democraţia a adus la putere cultura populară, ci pentru că valorile culturii lui Michael Jackson au înlocuit în conştiinţa publică valorile culturii lui Beethoven.

Care este numitorul comun al acestor texte? Toate spun, în fond, acelaşi lucru: că civilizaţia noastră, cea mai puternică pe care istoria a cunoscut-o, este şi prima care şi-a pierdut centrul, care nu se mai poate recunoaşte în valorile sale, care a devenit incapabilă să mai formeze oamenii născuţi în interiorul ei. Avertismentul lansat de această constatare este tăios: dacă nu îşi va regăsi valorile, centrul ori transcendenţa, susţine Malraux, civilizaţia noastră va dispărea, fie sărind în aer, fie sinucigându-se. Există oare vreun remediu? În mod surprinzător, răspunsul agnosticului Malraux este

– religia. Malraux exprimă acest lucru, religia, în două feluri: fie filozofic, ca „valori“, ca „transcendenţă“ ori ca „valoare fundamentală“ a civilizaţiei, fie mitologic, ca „reintegrare a zeilor“. Iar religia, înţeleasă astfel, este pusă în cumpănă cu supravieţuirea sistemului de valori al civilizaţiei noastre, potrivit faimoasei sale formule, care nu e apocrifă (cum s-a susţinut)[104], „*Le XXI*e *siècle sera religieux ou ne sera pas*“ – „Secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc“.

Dar de unde vine această insistentă referire la religie la un agnostic declarat, precum Malraux? Ne putem aminti, pentru a lămuri acest lucru, de un apel la afirmarea existenţei valorilor morale împotriva nihilismului, pe care un alt agnostic, Albert Camus, l-a lansat în 29 octombrie 1946 unor prieteni adunaţi să dezbată dacă e posibil să stabilească o „morală politică minimă“:

> Nu credeţi că suntem cu toţii răspunzători de absenţa valorilor? Şi că, dacă noi toţi care venim dinspre nietzscheanism, dinspre nihilism [*Camus se gândeşte la Malraux şi la el însuşi*] sau dinspre realismul istoric [*se referă probabil la Koestler, la Sartre şi uneori la el însuşi*], am spune în mod public că ne-am înşelat şi că există valori morale şi că de-acum înainte vom face tot ceea ce trebuie făcut ca să le fundamentăm[105] şi să le ilustrăm, nu credeţi că ar fi începutul unei speranţe?[106]

Ceea ce le cere Camus eminenţilor săi prieteni Malraux şi Sartre este să recunoască public un fapt simplu şi, în lumina tuturor tradiţiilor religioase, elementar: acela că există valori morale. Recunoaşterea existenţei valorilor morale ar fi fost, pentru Camus, începutul vindecării de boala nihilismului care subminează civilizaţia noastră, fie că el vine din Nietzsche, fie din materialismul-dialectic. Zece ani mai târziu[107], în 1955, Malraux răspunde în felul său interpelării privind recunoaşterea publică a existenţei valorilor morale şi lansează marea sa meditaţie personală privind somaţia timpului nostru:

> Problema capitală a sfârşitului de secol va fi problema religioasă, sub o formă tot atât de diferită de cele pe care le cunoaştem noi precum a diferit creştinismul de religiile antice.[108]

Am citat deja, din acelaşi an, fraza referitoare la necesitatea „reintegrării zeilor“:

> Consider că sarcina veacului următor, confruntat cu cea mai cumplită ameninţare cunoscută de omenire, va fi reintegrarea zeilor.

Răspunsul lui Malraux la nihilismul care, în viziunea sa, subminează capacitatea de supravieţuire a civilizaţiei noastre este religia.

Să remarcăm însă că, atunci când se referă la religie, Malraux nu se referă nici la rituri, nici la teologie: se referă la încrederea în valori a unei civilizaţii, din care decurge capacitatea acesteia de a forma oameni întregi şi compleţi, adică putinţa culturii ei de a sădi în sufletul omului civilizat, prin educaţie, valorile cele mai înalte – „ceea ce e bun şi nobil; ce este mai înalt în om“. Conceptul său de religie e mult mai apropiat de ceea ce Platon numea „lucrurile cele mai înalte“ (*tà mégista*), iar Plotin „lucrurile cele mai de preţ“ (*tò timiótaton*) decât de Biserică. Dar, în acelaşi timp, are în comun cu practicile şi învăţăturile Bisericii atât credinţa în ceea ce este înalt, cât şi încredinţarea că mântuitoare este doar transcendenţa. În ochii lui Malraux, leacul la absenţa valorilor nu poate fi o simplă declaraţie că valorile morale există (cum propunea Camus în 1946, pentru a ne recâştiga speranţa): ar trebui ca şi nihilismul, din care provine neîncrederea în propriile noastre valori, să poată fi nu doar *declarat* ca fals, ci şi resimţit, cu toată forţa, ca fiind fals.

De unde vine logica (tipic modernă) prin care de la eliberarea de prejudecăţi (programul *Aufklärung*) se ajunge la neîncrederea în orice fel de judecăţi (relativismul postmodern), iar de la

speranţa în valorile care eliberează (politica *Odei Bucuriei*) se ajunge la neîncrederea în valorile prin care ne-am eliberat (nihilismul valoric contemporan)? Oricum am lua-o, tot din proclamaţia „*Gott ist tot*“. Iar felul în care Malraux interpretează religia în textele pe care le-am citat ne poate ajuta să înţelegem unde s-a greşit şi ce se poate face.

II

Ca să folosim limbajul scolasticii, cariera marelui principiu al modernităţii – „*Gott ist tot*“ – a început atunci când explicaţiile prin cauze secunde au început să fie extinse la domeniile în care, până atunci, explicaţia prin Cauza primă nu fusese niciodată pusă în discuţie. De îndată ce explicaţia prin cauze secunde a fost încununată de succes, oamenii au văzut că se pot descurca şi fără Cauza primă. Într-o primă instanţă, Cauza primă a fost ucisă de eficacitatea cauzelor secunde. Această eficacitate s-a individualizat sub forma unei noi entităţi autonome, care a primit numele de Natură. Sub acest nume a fost colonizată toată existenţa vizibilă, au fost colonizate toate corporalităţile şi, lucru extrem de important, toate formele de activitate asociate de greci cu esenţa lui fÚsij. De îndată ce lumea fizică a început să se individualizeze ca Natură autonomă, Dumnezeu a intrat în declin. Iar atunci când ajunge să poată fi gândit ca *Deus sive Natura*, soarta lui Dumnezeu e pecetluită. El este *deja* mort. Natura, ca sediu autonom al cauzelor secunde, este, în fond, cea care l-a ucis pe Dumnezeu.

Pe de altă parte, principiul „*Gott ist tot*“ este, din punct de vedere istoric, o consecinţă epistemologică inevitabilă a creştinismului – de acest lucru şi-a dat seama deja Nietzsche, într-o epocă în care prăbuşirea creştinismului nu era încă deloc evidentă. El deducea această consecinţă din simţul veracităţii – „*der Sinn der Wahrhaftigkeit*“ –, care, în opinia sa, ar fi fost dezvoltat în cel mai înalt grad prin creştinism. Logica distructivă este următoarea: cine spune că Dumnezeu este adevărul, acela trebuie să admită finalmente că totul e fals, din două motive. Întâi[109], deoarece nevoia sa necondiţionată de adevăr, pe care creştinismul i-a inculcat-o împotriva lumii, va fi cuprinsă de greaţă în faţa falsităţii şi a ipocriziei modalităţilor instituţionalizat creştine de interpretare a lumii. Apoi[110], pentru că, dacă numai Dumnezeu este adevărul, atunci când descoperi că Dumnezeu este inaccesibil şi că ştiinţa nu are nevoie de el pentru a explica orice, totul devine în mod necesar fals.

Principiul „*Gott ist tot*“ este însă nu numai o consecinţă *istoric* inevitabilă a creştinismului: este şi una *teologică*. E limpede că moartea şi învierea Fiului lui Dumnezeu fac parte din Bunăvestirea creştină. Dar, în timp ce învierea este un act de credinţă, moartea este o evidenţă a simţurilor. Căci, deşi pentru înviere avem nevoie de majusculă, pentru moarte ajunge litera comună. Când credinţa este mai puternică decât evidenţa, Bunăvestirea creştină este, în mod inseparabil, un dublet: moartea-şi-învierea lui Dumnezeu. Când credinţa scade, tentaţia de a vedea în dubletul originar mai degrabă moartea lui Dumnezeu decât mângâierea[111] învierii Lui este irezistibilă. – Realismul halucinant al cadavrului lui Hristos şi dolorismul nevrotic al reprezentărilor lui Matthias Grünewald (retablul de la Issenheim este pictat între 1510 şi 1515) au acest sens: dacă e Dumnezeu, cum a putut să moară? Dacă e moarte, cum mai poate fi vorba de Dumnezeu? În *stilistica* acestor reprezentări şi în *gesticulaţia* interioară a acestui mod de a vizualiza credinţa este deja mai mult decât evidentă partea de „*Gott ist tot*“ a tradiţiei creştine. Or, odată cu manifestarea deplină a spiritului protestant în creştinism, partea de „*Gott ist tot*“ a devenit dominantă.[112] De aici obsesia legată de moartea lui

Dumnezeu, care este obsesia profundă a tuturor modernilor veritabili. În *Jurnalul* său[113], Eliade constată discrepanţa dintre „gravitatea“ încordată cu care modernii discută tema morţii lui Dumnezeu şi faptul, cunoscut oricărui studios în religii, că moartea lui Dumnezeu este un fenomen bine cunoscut în întreaga istorie a religiilor. Fireşte, modernii nu de „fenomenul religios bine cunoscut“ sunt obsedaţi (de altfel, cu excepţia eruditţilor, nimeni nu îşi mai aminteşte de el), ci de realitatea vieţii strict orizontale, a vieţii radical lipsite de posibilitatea afirmării unui principiu transcendent cât de cât *credibil* – unul care să suscite consimţământul necruţătorului simţ modern al veracităţii.

În toate religiile în care actul de credinţă nu presupune moartea zeului ca o condiţie a realizării ei, atunci când credinţa se ofileşte, zeii tind să se retragă din lume – destrămându-se în amurg, aşa cum se risipesc în văzduh mirosurile: pe nesimţite, calm, *confortabil*, firesc. Dar când actul de credinţă include moartea zeului ca o condiţie esenţială atât a învierii lui, cât şi a realizării ei, moartea credinţei ridică, în mod esenţial, o nouă problemă teologică: lumea nu mai poate fi gândită în termenii unei lumi născute în mod firesc fără Dumnezeu, ci *numai şi numai* în termenii unei lumi care a fost un timp lumea lui Dumnezeu, dar care acum, orice ar face, nu mai poate fi decât lumea lui „*Gott ist tot*“. Chiar şi mort, Dumnezeu rămâne referinţa inconturnabilă a lumii care a fost odinioară creştină. Căci o lume care a încetat să mai fie creştină nu este, pur şi simplu, lumea dinaintea creştinismului: este o lume *inevitabil* anticreştină, şi anume – *resentimentar* anticreştină. Este prin urmare inevitabil ca toate acţiunile fireşti de emancipare şi de afirmare a autonomiei omului (ori a lumii) să cadă, într-o astfel de logică a inversiunii morale, fie sub semnul blasfemiei, fie sub cel al apostaziei – în orice caz, sub semnul polemicii împotriva lui Dumnezeu ori a principiilor care pun, prin afirmarea lor, problema transcendenţei. Astfel că lumea în care credinţa creştină a slăbit (sau murit) este o lume esenţialmente *văduvă*. O lume *izgonită*, lipsită de lucrul cel mai preţios care îi aparţinuse cândva – şi aceasta pentru totdeauna.

Problema lui „*Gott ist tot*“, prin urmare, înseamnă: deşi inteligenţa noastră a devenit (parţial) atee, instinctele noastre mai sunt încă (inevitabil) creştine – iar acest lucru nu poate fi tolerat, e o continuă sursă de resentiment împotriva a tot ceea ce aminteşte de creştinism, de tradiţia europeană şi de umanismul clasic. Din această aporie inconfortabilă lumea modernă nu poate ieşi decât schimbându-şi instinctele, adică ucigându-l în ea pe „omul european“, pe *homo europæus*, care, cum voi arăta mai jos, fusese *naturaliter* creştin. Această lume, prin urmare, îşi va repudia valorile: iar cultura care va domina spaţiul public şi va reglementa comportamentele culturale acceptate va fi, în esenţa ei, o cultură a repudierii.[114]

Este ceea ce vedem deja că se petrece în jurul nostru, de câţiva ani. Nihilismul valoric, relativismul militant, repudierea moştenirii creştine şi evacuarea din învăţământ a culturii umaniste (ceea ce, metaforic, reluând o formulă întrebuinţată mai sus, s-ar putea numi „înlocuirea lui Beethoven, în conştiinţa publică, cu Michael Jackson“), toate acestea fac parte din vastul proces postmodern de rescriere a istoriei Europei – simptom al pierderii credinţei în valorile ei şi al încredinţării în destinul nostru, ca ţări şi culturi europene. Cum am încercat să arăt mai sus, misterul acestei evoluţii necruţătoare nu ţine de secularizare, ci de faptul că principiul dominant al modernităţii recente, afirmaţia „*Gott ist tot*“, este gândit ca o veritabilă *kérygma*. Transformând ştiinţele umaniste în arme ale culturii repudierii şi profeţind relativismul cultural ca pe o nouă *Aufklärung*, acest principiu pare a fi chemat să îi elibereze în sfârşit pe oameni de ultima tiranie:

tirania binelui, adevărului şi frumosului; tirania a ceea ce este mai înalt în om, precum şi a năzuinţei de a căuta şi atinge lucrurile cele mai înalte – *tà mégista*.

III

Cum s-a ajuns aici? Părerea mea este că tipul de eroare cognitivă (şi identitară) care a condus la repudierea creştinismului este responsabil şi de repudierea celeilalte mari tradiţii culturale europene aflate azi în dizgraţie – umanismul. Cum în lumea europeană de azi tradiţia umanistă este mai puţin controversată (deşi la fel de uitată) decât creştinismul, am să descriu, pentru a înţelege mecanismul repudierii, modul de funcţionare al umanismului.

O inspecţie sumară a exemplelor istorice (Petrarca, bunăoară) ne sugerează că specificul umanismului european constă în imitarea unui model străin. Spre deosebire de umanismul chinez, cum este de pildă confucianismul, care constă în imitarea pioasă a unui model tradiţional pur chinezesc, umanismul european s-a născut din recunoaşterea a trei lucruri: mai întâi, că este lipsit de înţelepciunea pe care o caută; apoi că această înţelepciune a fost cândva atinsă de alţii; în al treilea rând, că la înţelepciunea pe care o caută se poate ajunge prin cultivare susţinută. Pentru umanismul european, *cultura animi* este deopotrivă un ideal pedagogic şi existenţial, o morală şi o filozofie, o metafizică şi o religie – pe scurt, o cultură completă. Cu adaosul că elementul care trebuie imitat e străin şi nu poate fi apropriat decât prin punerea la lucru a interiorităţii.

Ideea că specificul culturii europene ar consta în faptul că tot ce este important pentru ea, în orice moment, s-ar afla în afara ei este a lui Rémi Brague.[115] Rémi Brague susţine că anume romanii au fost cei care, primii, au acceptat faptul că toată cultura este a grecilor, iar ei nu fac (nu pot face) decât să o conserve cu acurateţe şi să o transmită mai departe. Romanitatea înseamnă, pentru Rémi Brague, „situaţia de secundaritate în raport cu o cultură anterioară“.

> A fi „roman“ înseamnă a se percepe drept grec în raport cu ceea ce este barbar, dar totodată drept barbar în raport cu ceea ce este grec. Înseamnă a şti că ceea ce se transmite nu este dobândit pornind de la sine însuşi şi că nu este deţinut decât cu greu, într-o formă fragilă şi provizorie.[116]

A fi „roman“, prin urmare, înseamnă a dezvolta o relaţie de secundaritate în raport cu sursa lucrurilor celor mai importante.

Europenii s-ar fi format, susţine Brague, exact în felul în care s-au format romanii în raport cu grecii. Romanii, cum se ştie, au cucerit militar Grecia şi au supus-o politic; dar cultura greacă i-a cucerit pe romani şi, am putea spune, Roma a cucerit lumea nu numai pentru a o supune militar şi politic, ci şi pentru a răspândi peste tot cultura greacă. Două generaţii după prăbuşirea politică şi administrativă a Imperiului Roman de Apus, la începutul secolului al VI-lea, Boetius încă mai încerca, traducând din Aristotel, să convertească lumea romană la cultura greacă. Relaţia dintre puterea romană şi cultura greacă a fost definitiv exprimată de cunoscutul vers al lui Horaţiu (*Epistulae*, 2, 1), la sfârşitul secolului I î.Hr.:

> *Grecia capta ferum victorem cepit et*
> *artis intulit agresti Latio*.

În traducerea lui Eugen Lovinescu, acest faimos vers sună astfel:

Supusă prin arme, Grecia şi-a supus, la rândul ei, năprasnicul biruitor, introducându-şi artele în sălbatecul Laţiu.[117]

Atitudinea romană faţă de cultura Greciei a fost una de admiraţie, reverenţă, pietate, studiu şi cultivare. Orice roman cultivat ştia, de aceea, două limbi: greaca, pentru cultură, şi latina, pentru viaţa de zi cu zi, pentru politică şi pentru administraţie. Această atitudine i-a făcut pe romani să-şi rafineze simţul estetic faţă de valorile muzicale ale unei limbi care nu era limba lor maternă şi le-a dezvoltat o dispoziţie intelectuală de o remarcabilă toleranţă cognitivă, care le-a permis să transmită posterităţii mai mult decât au creat ei înşişi. Pietatea lor faţă de cultura greacă ne-a păstrat multe dintre componentele tezaurului grec de care dispunem azi. Exact această atitudine, doar că de astă dată a Evului Mediu latin, ni i-a păstrat nouă, modernilor de azi, nu numai pe greci, ci şi pe păstrătorii lor romani.

În concluzie, potrivit argumentului dezvoltat de Rémi Brague, europenii sunt „romani“ pentru că au interiorizat acelaşi raport faţă de culturile cu care au intrat în contact ca şi raportul pe care romanii l-au dezvoltat faţă de greci – raport care a fost numit de „secundaritate“ pentru a semnala împrejurarea că romanii acceptau că valorile cele mai înalte ale culturii lor nu le veneau din propria lor cultură, ci dintr-una străină. Departe de a fi o sursă de sterilitate, acceptarea conştientă a acestei secundarităţi a constituit izvorul enormei fertilităţi a Romei faţă de toate celelalte popoare antice. Şi, *mutatis mutandis*, secundaritatea aceasta a constituit şi sursa fertilităţii Europei faţă de toate celelalte civilizaţii. Aceasta este, potrivit lui Brague, atitudinea „romană“ faţă de cultură. Şi acesta este mecanismul intern de funcţionare al umanismului european.

Roma a fost obsedată de Grecia aşa cum niciodată Islamul nu a fost obsedat de cultura nici unuia dintre marile popoare pe care le-a cucerit şi de ale căror culturi s-a folosit – nu cu respect, ci instrumental; nu într-un raport de secundaritate, ci într-unul de subordonare. Europa a fost fascinată şi obsedată de Grecia şi de Roma aşa cum niciodată Japonia ori Coreea nu au fost fascinate ori obsedate de China, sursa lor culturală comună. Diferenţa ţine de specificul roman, care, cum am sugerat cu ajutorul argumentului lui Brague, este şi european. Să ne amintim că idealul politic în jurul căruia s-a constituit Europa medievală este *renovatio imperii Romanorum* şi că tot vorbind de Imperiu medievalii au început de fapt să vorbească de Europa. Preotul irlandez Columbanus îl numeşte în anul 615 pe Bonifaciu IV *omnium totius Europae ecclesiarum caput* („căpetenia tuturor bisericilor din Europa“); Isidor cel Tânăr îi denumise pe adversarii arabilor din bătălia de la Poitiers (anul 732) *Europenses*; Carol cel Mare a fost numit *Rex, pater Europae*, iar în Analele de la Fulda se spune *Europa vel regnum Caroli* („Europa sau regatul lui Carol“).[118] Cum spunea Ernst Robert Curtius, „Orice european este un *civis Romanus*“.

IV

Europa s-a constituit în mai multe etape. De fiecare dată, spiritului secundarităţii a funcţionat în chip decisiv. Prima unitatea europeană a fost creştină. Creştinismul este o religie care nu s-a născut în Europa, a apărut într-un context religios care nu este european, a fost altoit pe o comunitate etnică non-europeană, într-un fel pe care apostolul Pavel l-a caracterizat ca fiind contra-naturii (Romani, 11, 24). Oraşul sfânt al creştinilor nu se află în Europa, Evangheliile nu sunt scrise în vreo limbă europeană şi nu sunt redactate nici măcar în limba în care vorbea Mântuitorul, iar Biblia nu este o

carte revelată (ci doar inspirată) – dimpotrivă, pentru musulmani, Coranul este o carte increată[119], a cărei limbă, araba, este limba perfectă, iar pentru evrei ebraica, limba lor proprie, este o limbă sacră. În termenii lui Brague, creştinismul ilustrează perfect condiţia secundarităţii, având deci o structură intrinsec romană.[120] Îmi vine să spun, dacă acest lucru nu ar suna astăzi atât de *politically incorrect*, că Europa, în secundaritatea ei romană, este *naturaliter* creştină. Într-atât de sinonimă părea Europa cu creştinismul, încât, la puţin timp după cel de-al Doilea Război Mondial, Georges Bernanos a putut exclama:

> Creştinismul a făcut Europa. Creştinismul a murit. Europa va muri, ce poate fi mai simplu?

Ei bine, Europa nu a murit după ce creştinătatea a încetat să mai fie expresia unităţii sale. Din corpul creştinătăţii s-a născut, treptat, pe o durată de mai multe secole, o nouă unitate. Numele ei este modernitatea. Ce este modernitatea? Modernitatea este un sistem de civilizaţie şi cultură bazat pe producerea noutăţii, pe cunoaşterea ştiinţifică a lumii şi pe depăşirea continuă a tradiţiilor constituite. Modernitatea este o formă de civilizaţie care s-a născut numai în Europa, mai precis în câteva zone restrânse ale Europei Occidentale, în mediul creştinismului catolic şi protestant, între 1450 şi 1650. Dacă unitatea creştină a Europei era o afacere strict europeană, care nu afecta decât în foarte mică măsură restul lumii, unitatea modernă a Europei a fost o afacere mondială, care a afectat tot globul. Între 1492, când civilizaţia incipient modernă a Europei descoperă restul lumii şi începe cucerirea lui, şi 1950, când Europa încetează să mai fie o putere mondială, timp de aproape o jumătate de mileniu Europa a dominat lumea. Şi astăzi, când Europa şi-a pierdut întâietatea politică şi militară asupra lumii pe care a descoperit-o *ea* întâia dată, unitatea lumii e făcută tot sub semnul modernităţii.

Înainte ca Roma să facă din Mediterana o *mare nostrum* (fiind înainte, pentru greci, doar o mare între pământuri, Mesogyos), Mediterana nu avea unitate. Înainte ca creştinismul să o unifice cultural, prin religie, şi lingvistic, prin limba latină, Europa nu a avut nici un fel de unitate − nici politică, nici etnică, nici lingvistică, nici geografică. Creştinismul este cel care a stabilit faptul că Europa este un spirit, mai degrabă decât expresia unei unităţi materiale anterioare. Înainte de descoperirile geografice, lumea nu avea nici o unitate, şi era necunoscută. Geografia lumii a fost unificată de către civilizaţia modernă a Europei. Înainte ca Europa să descopere toate culturile şi civilizaţiile moarte ale trecutului, înainte ca Europa să descopere forma de organizare a minţii pe care o numim conştiinţă istorică, nu exista o istorie universală a umanităţii, ci existau numai cronologii particulare ale diferitelor culturi şi civilizaţii, care nu ştiau una de alta. Europa a unificat spaţial lumea, făcând posibilă existenţa unei vieţi internaţionale; şi a unificat-o temporal, făcând posibilă existenţa unei istorii a tuturor oamenilor. A făcut aceste lucruri cucerind, supunând şi exploatând. Aşa se comportă toate civilizaţiile şi la fel a făcut şi Europa cu cele pe care le-a cucerit, împiedicându-le s-o mai facă. Diferenţa între ele şi Europa este că Europa le-a descoperit, le-a cunoscut şi, finalmente, le-a recunoscut drept ceea ce sunt − ceea ce nici o altă civilizaţie înainte de ea nu a mai făcut. Iar această descoperire urmată de recunoaştere nu ar fi fost posibilă, vreau să spun *cognitiv* posibilă, dacă mai înainte Europa nu ar fi unificat lumea din punct de vedere spaţial şi temporal.

Prin urmare, de ce Europa a descoperit celelalte culturi, şi nu celelalte culturi pe ea? Pentru că doar Europa a descoperit universalitatea instrumentelor prin care cel diferit poate fi, în acelaşi timp, şi aprehendat ca diferit, şi asimilat ca asemănător. Există o relatare în Herodot care arată clar această

diferenţă.

> An de an noi ne trimitem corăbiile în Africa, cu mari costuri şi cu riscul vieţii, pentru a întreba: „Cine sunteţi voi? Ce legi aveţi? Ce limbă vorbiţi?“ Ei niciodată nu trimit vreo corabie pentru a ne întreba pe noi.[121]

Iar Platon ne spune că „grecii au sfârşit de fiecare dată prin a perfecţiona tot ceea ce primesc de la barbari“.[1]

Enumerarea acestor fapte nu are nimic de-a face cu un punct de vedere particular, unul europocentrist, ori logocentrist, ori orientalist, ori falocentrist − cum e azi la modă să se spună. Dacă nu inventa modernitatea, Europa nu ar fi putut descoperi secretul care i-a permis să fie altfel decât toate celelalte culturi şi civilizaţii. Acest secret e simplu: cunoaşterea universală. Ştiinţa modernă a naturii e doar un exemplu. Statul de drept e un altul. Economia de piaţă liberă încă unul. Tehnologia modernă încă un altul. Ce sunt toate aceste lucruri? Sunt instrumente universale de cunoaştere. Când spun „universale“ nu mă refer doar la faptul că rezultatele teoretice ori practice furnizate de aceste instrumente de cunoaştere sunt generale. Am în vedere şi faptul că buna lor funcţionare nu depinde nici de geografie, nici de istorie, nici de religie, nici de etnie, nici de regim politic, nici de metafizică, nici, îmi vine să spun, de galaxie.

Prin inventarea modernităţii şi descoperirea posibilităţii universale a cunoaşterii teoretice, Europa nu şi-a dat doar sieşi o unitate: i-a dat şi lumii una, care a fost la început europeană, şi care acum, după încetarea hegemoniei mondiale a Europei, se vede că este o unitate pur şi simplu modernă.

V

E momentul acum să aducem laolaltă consideraţiile pe care le-am făcut. În încercarea de a identifica modul de funcţionare al spiritului european, am găsit că, mai degrabă decât identificarea cu anumite valori, specific europeană este o anumită atitudine: atitudinea de reverenţă şi pietate faţă de valorile culturilor pe care, prin cultivarea sufletului, încearcă să şi le aproprieze.[122] Această atitudine decurge din raportul pe care Rémi Brague l-a numit „raport de secundaritate“. Roma a întreţinut acest raport cu Grecia. Iar Europa a întreţinut acest raport cu moştenirea culturală a Greciei (prin Roma) şi cu moştenirea religioasă a lui Israel, a poporului ales. După cum se vede, Europa nu a considerat niciodată că Centrul valorilor în care crede ar trece prin ea. Acest Centru se afla mereu în altă parte, iar atitudinea europeană tipică este să se angajeze trup şi suflet în interiorizarea Centrului, printr-un proces sufletesc de prefacere educativă (acesta este umanismul). Cât despre Centru, el va rămâne mereu în afară, pentru că procesul sufletesc este imposibil de încheiat (altfel spus, căutarea spirituală este infinită). Tipic european este acest efort de identificare sufletească cu o sursă a valorilor care nu este niciodată nici complet apropriabilă, nici cu adevărat autohtonă. Iar când devine, este imediat disputată de o alta. Centrul valorilor nu este dat, ci trebuie mereu cucerit; nu se moşteneşte prin puterea fatalităţii, ci se dobândeşte prin cultivarea sufletului (*cultura animi*).[123] A fi european înseamnă a reface mereu, în suflet, drumul de la o periferie barbară spre un centru cultivat, având drept stea de orientare excelenţa unor valori resimţite ca fiind clasice.

A fi european înseamnă a avea două suflete: unul moştenit de la părinţi, pe care îl au toţi oamenii tuturor culturilor; şi un altul, construit din admiraţia, veneraţia şi pietatea faţă de o cultură străină, considerată a fi o culme a umanităţii. Cele două suflete trăiesc în tensiune reciprocă. Sufletul prim,

autohton, trăieşte în tensiune pentru că îşi recunoaşte inferioritatea culturală (prin raportul de secundaritate), dar, în acelaşi timp, îşi revendică anterioritatea ontologică (prin autohtonicitate). Sufletul secundar, construit prin cultivare şi aspiraţie, trăieşte în tensiune pentru că îşi ştie imperfecţiunea faţă de model, îşi recunoaşte recesivitatea faţă de sufletul autohton, dar, în acelaşi timp, îşi revendică prioritatea axiologică, cu argumentul superiorităţii culturale. În sufletul european, ceea ce este dobândit aspiră să se ridice la statutul ontologic de înnăscut: altfel spus, valorile aspiră să devină ontologie.

A fi european înseamnă a fi european şi încă ceva pe deasupra. A fi european înseamnă a trăi tensiunea dintre un suflet de asimilare, care suferă de slăbiciunea culturii faţă de natură, dar se bucură de forţa idealului faţă de real, şi un suflet autohton, care se bucură de tăria naturii faţă de cultură, şi suferă de slăbiciunea realităţii faţă de ideal. În sensul lui Brague, este roman oricine se ştie pe sine aşezat „între un clasicism de asimilare şi o barbarie interioară“.[124] A fi european înseamnă a asuma în chip constitutiv ceva de ordinul dogmei hristologice „o persoană, două naturi“: unite, fără amestecare; distincte, fără separare. În acelaşi timp, a fi european înseamnă a beneficia de puterea care zace în slăbiciune: căci, deşi raportul de secundaritate este o formă de slăbiciune materială, asumarea lui conduce la o formă de putere spirituală.[125]

Din secundaritatea faţă de religia poporului ales, a rezultat forma europeană a creştinismului − creştinismul roman −, cel care a dat prima unitate a Europei. Din secundaritatea Europei creştine faţă de moştenirea culturală a Antichităţii păgâne (într-un fel pe care îl pot aici doar evoca, fără a-l putea şi descrie) a rezultat a doua unitate a Europei − modernitatea. Ne amintim teza lui Marcel Gauchet din cartea sa *Dezvrăjirea lumii*, potrivit căreia creştinismul ar putea fi considerat religia ieşirii din orice religie.[126] Ei bine, prin faptul că Europa este prima cultură care a descoperit instrumentele prin care se poate ieşi în afara peşterii oricărei culturi, putem spune că Europa, prin modernitate, s-a afirmat ca fiind cultura ieşirii din particularismul culturii.

Cele două mărci ale unităţilor Europei, creştinismul şi modernitatea, sunt amândouă, din punctul de vedere al mecanismelor funcţionale care le animă, forme de universalizare, simultan prin suprimarea şi conservarea conţinuturilor lor specifice. Germanii au un cuvânt pentru a desemna acest proces, căruia Hegel i-a dat o strălucire filozofică excepţională: cuvântul este, ca substantiv, *Aufhebung*, iar ca verb *aufheben*. Europa, acest „cap al Asiei“, are drept mecanism identitar specific un proces prin care propria identitate este simultan suprimată şi afirmată. De fiecare dată când şi-a găsit o identitate „tare“, fie în creştinism, fie în modernitate, Europa s-a definit nu atât prin conţinuturile ei statice, cât prin dinamica atitudinii sale faţă de ele. Într-un sens, Europa este o formă, mai degrabă decât un conţinut; un mod de întrebuinţare a lumii, mai degrabă decât o lume. Europa este acea formă a spiritului care nu poate ajunge la sine decât după ce s-a descoperit mai întâi în altul − iar acest altul este ideal şi, fie în sens teologic, fie în sens filozofic, transcendent. E important să înţelegem că ţine de identitatea Europei să îşi propună scopuri care sunt inaccesibile pentru că sunt ideale şi sunt ideale pentru că realizarea lor e inepuizabilă. Europa se pierde atunci când se posedă, adică atunci când îşi pierde raportul de transcendenţă; şi reintră în posesia ei atunci când simte că se pierde, adică atunci când recâştigă transcendenţa ca ideal.

Valoarea supremă a culturii europene este, prin urmare, un tip de atitudine care poate fi exprimată numai prin punerea simultană a contrariilor, fără rezolvarea lor într-o sinteză de tip hegelian. Este

păstrarea contrariilor în condiţii, aşa-spunând, de suspendare, exploatând fertilitatea cognitivă şi umană rezultată din menţinerea lor în tensiune. *Ein Leben in Polaritäten*, ar fi spus Karl Jaspers.[127]

VI

Pot acum trage concluziile. Care sunt valorile care au făcut Europa? Ar fi lipsit de interes să facem inventarul tuturor valorilor care, într-un fel sau altul, sunt legate de ceea ce considerăm că este tipic european. Am descoperi că foarte multe dintre valorile Europei sunt, de fapt, valori ale tuturor culturilor. Există, fireşte, şi valori strict europene, într-un sens foarte particular − dar acestea sunt lipsite de interes, deoarece sunt valori cumva etnografice, interesante poate din punct de vedere folcloric, dar lipsite de un interes mai general. Când încercăm să determinăm „specificul“ Europei, nu aceste valori îmi par implicate, ci acelea care conferă Europei, în acelaşi timp, şi o marcă inconfundabilă, şi o inteligibilitate filozofică generală (accesibilă, ca principiu, oricărei alte culturi). Aceste valori şi specifice, şi universale pot fi grupate în două clase: clasa valorilor de organizare şi clasa valorilor de suspendare.

În clasa valorilor de organizare intră toate acele valori care favorizează/permit formarea de „sisteme autofuncţionale“ şi a teoriilor cu valoare cognitivă ridicată. Aceste valori nu pot fi enumerate în general, sub forma unei liste, dar pot fi identificate sub forma efectului pe care l-au generat. De pildă, „efectul“ pe care istoricii tehnicii îl numesc, atunci când se referă la Occident, „sistemul tehnic“ (Bertrand Gille). După cum se ştie, chinezii, şi nu europenii sunt cei care au descoperit busola, tiparul cu litere mobile, hârtia, moneda fiduciară, praful de puşcă. Dar, în cultura chineză, aceste remarcabile descoperiri nu s-au cuplat niciodată pentru a face sistem. Ele au funcţionat separat şi cu finalităţi limitate (de aceea infertile), în timp ce în Europa ele au funcţionat ca un sistem integrat, ceea ce le-a multiplicat indefinit operativitatea: în sistem, aceste inovaţii au dus la descoperirile geografice, la tipărirea de cărţi, la capitalismul financiar, la creşterea puterii militare, la naşterea industriei etc. Aici, „et caetera“ stă pentru multiplicarea imprevizibilă şi incontrolabilă. De ce în China, această mare civilizaţie, aceste descoperiri nu au făcut sistem, iar în Europa au făcut? Răspunsul ţine de existenţa acestor valori specific europene, care organizează datele disparate (oricare ar fi acelea) într-un „sistem autofuncţional“, şi pe care le-am numit clasa valorilor de organizare. Tot aceste valori sunt responsabile de organizarea cunoştinţelor ştiinţifice disparate, *numai* în Europa, în sisteme teoretice complexe (teorii ştiinţifice), din care exemplele cele mai notorii sunt fizica şi matematica.

A doua clasă de valori specific europeană este clasa valorilor de suspendare. Şi acestea sunt valori volatile, ca şi valorile de organizare, şi sunt, de aceea, mai dificil de enumerat decât de ilustrat: deşi produc efecte, par să fie lipsite de corp. De pildă, conştiinţa istorică. Conştiinţa istorică este o descoperire (invenţie?) tipic europeană. Nici o altă cultură nu a cunoscut-o, dovadă împrejurarea că numai europenii au descoperit civilizaţiile de mult îngropate în uitare. Conştiinţa istorică permite raportarea la trecut într-un fel care e capabil să îi păstreze şi acestuia integritatea, şi celui care îl percepe identitatea. În actul restituirii trecutului, deşi perspectiva este a prezentului, reconstrucţia se face în termenii trecutului. Cel care are conştiinţă istorică suspendă atât prezentul, ca să facă loc trecutului, cât şi trecutul, pentru a-l putea face inteligibil în prezent. Dacă nu ar opera

suspendarea, atunci fie totul ar fi prezent, caz în care trecutul ori ar rămâne complet necunoscut, ori ar fi integral asimilat prezentului (situaţia tuturor civilizaţiilor lipsite de conştiinţă istorică), fie totul ar fi trecut, caz în care nu ar mai exista un subiect cunoscător care să cunoască. Prin urmare, condiţiile de posibilitate ale conştiinţei istorice presupun un regim de funcţionare al intelectului bazat pe operaţiunea de suspendare a conţinuturilor care îi sunt proprii. Acest regim de funcţionare evocă în mod irezistibil modul în care într-una din dogmele centrale ale creştinismului este caracterizat raportul dintre cele două naturi reunite în persoana lui Hristos: distincte, dar nu separate; unite, dar nu amestecate.

Un alt exemplu este teoria politică europeană. Înţeleg prin „teorie politică europeană“ problema teologico-politică, problema raportului dintre religios şi politic. Această problemă nu este nici scolastică, nici medievală, nici învechită, nici depăşită. Este problema echilibrului puterilor deopotrivă de legitime, care funcţionează în regimuri ontologice distincte şi/sau opuse. Exemplul standard este disputa dintre puterea temporală şi puterea spirituală, care *trebuie* să se desfăşoare în următoarele condiţii: nici una din puteri nu trebuie să o suprime pe cealaltă, iar echilibrul lor înseamnă nedreptate făcută fiecăreia. Problema teologico-politică este irezolvabilă: ea presupune căutarea unui echilibru acolo unde, principial, nu e posibil nici unul, dar căruia, practic, i se poate găsi o formulă de tip *modus vivendi*. Altfel spus, trebuie operată o suspendare a contradicţiei prin menţinerea ei, capabilă atât să îi conserve datele (fertile), cât şi să îi înlăture efectele (dăunătoare).

Soluţia creştinătăţii la problema teologico-politică a fost Concordatul de la Worms (anul 1122), prin care se statua oficial o distincţie clară între latura spirituală a funcţiei unui prelat şi calitatea sa de senior şi de vasal al Coroanei. Mecanismul soluţiei constă în a distinge acolo unde lucrurile sunt unite (funcţii diferite în aceeaşi persoană) şi a uni acolo unde deosebirile sunt ireconciliabile (puterea spirituală şi cea seculară). Soluţia modernităţii la problema teologico-politică a fost ilustrată de Tratatele Westfalice (anul 1648), de mecanismele secularizării şi de teoriile liberale despre separarea şi limitarea puterilor în stat.

Cât de importante sunt valorile din clasa valorilor de suspendare rezultă din observaţia că problema teologico-politică distinge radical creştinătatea de Islam. Creştinismul şi modernitatea disting între religios şi politic. Ambele, şi creştinismul, şi modernitatea, refuză să fie „religie şi regim politic“ (*dīn wa-dawla*) – adică exact ceea ce Islamul recomandă şi pretinde. Rémi Brague făcea observaţia că importanţi gânditori musulmani, precum al-Bīrūnī, Averroes şi Ibn Khaldūn, au criticat deosebirea pe care creştinismul o face între religie şi regim politic, deosebire pe care modernitatea a preluat-o. Pentru musulmani, fuziunea lor în Islam este o calitate, iar separarea lor, în creştinism, un defect.[128] Mecanismul suspendării contrariilor face ca o *šarī'a* creştină să fie imposibilă.[129]

În concluzie, Europa distinge acolo unde e uşor de unit şi uneşte acolo unde e uşor de distins. Acesta este geniul ei, un geniu dificil, instabil, a cărui fertilitate ţine de capacitatea minţii ori a sufletului de a funcţiona într-un regim de suspendare: de stabilitate instabilă; de instabilitate stabilă; de transcendenţă imanentă; de imanenţă transcendentă – de capacitatea de a menţine contrariile în tensiune şi de a obţine soluţii practice fără a opta teoretic între ele.[130] Cum spunea Jaspers, *ein Leben in Polaritäten*.

VII

Cred că repudierea umanismului[131], uitarea creştinismului[132] şi relativismul ideologic militant[133] pot ucide Europa: nu doar cultural, ci şi politic, şi economic, şi militar.[134] Ca valori explicit recunoscute, Europa a fost edificată pe memorie, identitate, continuitate, raţionalitate, universalitate. Astăzi, universităţile europene fie promovează contrariul acestor valori, fie promovează descotorosirea de ele. *Cool* este să nu mai ţii la valori, iar să fii *cool* e totul.

Ce se va alege de *spiritul* Europei? După prăbuşirea Europei creştine şi după devalorizarea Europei moderne, postmodernismul şi, după el, post-postmodernismul au arătat că nu se mai poate miza pe nici o valoare tradiţională, nici măcar pe tradiţia modernităţii. Memoria, identitatea, continuitatea, raţionalitatea, universalitatea sunt toate devalorizate şi, odată cu ele, însăşi ideea de Europa – întocmai cum a prezis Nietzsche în două din pasajele care exprimă presupoziţiile-cheie ale postmodernismului filozofic:

> (a) Ce înseamnă nihilismul? – *Faptul că valorile cele mai înalte se devalorizează*. […] *Nihilismul radical* este convingerea unei inconsistenţe absolute a existenţei, atunci când e vorba despre valorile cele mai înalte recunoscute; inclusiv *înţelegerea* faptului că noi nu avem nici cel mai mic drept să instituim un dincolo sau un „în-sine“ al lucrurilor, care să fie „divin“, care să fie morala întrupată.[135]

> (b) „Lumea adevărată“ – o idee ce nu mai e de nici un folos, nemaiavând nici măcar caracterul unei îndatoriri –, o idee ajunsă nefolositoare, superfluă, prin urmare o idee infirmată: hai să lichidăm cu ea! [...] Lumea adevărată am lichidat-o: Ce lume a mai rămas? Cea aparentă, poate?... Dar nu! *Odată cu lumea adevărată am lichidat-o şi pe cea aparentă!*[136]

Ne amintim spusele lui Malraux cu care am deschis acest eseu:

> Nici o altă civilizaţie nu a stăpânit o asemenea putere, nici una nu a fost până într-atâta străină de valorile sale. […] Civilizaţia noastră va fi constrânsă a-şi găsi valoarea sa fundamentală, altminteri se va descompune.

Şi atunci? Dacă valorile explicit recunoscute, acelea pe care s-a edificat nominal Europa, sunt astăzi devalorizate, atunci, dacă actualul trend al repudierii se menţine, vom ieşi nu peste mult timp din Europa, aşa cum, acum o jumătate de mileniu, am ieşit din Evul Mediu. Aceasta este una dintre variantele de viitor.

Ea spune că repudierea umanismului înseamnă abandonarea funcţionării minţii europene în regim de secundaritate; în acelaşi fel, repudierea creştinismului înseamnă abandonarea mecanismelor mentale care asigurau funcţionarea minţii europene în regim de suspendare. Prin repudierea creştinismului şi a umanismului, Europa pierde şi cele două forme de transcendenţă care le ofereau europenilor o încredere spontană şi nereflectată în valorile culturii şi tradiţiei lor: transcendenţa asociată în religii cu existenţa divinităţii şi transcendenţa asociată în filozofie cu existenţa autonomă a valorilor. Drept urmare, cultura-pur-şi-simplu, odinioară înţeleasă şi frecventată de toţi (Shakespeare, Cervantes, Balzac, Puşkin erau autori populari), devine pentru spiritul public de azi „*high culture*“, adică o specie de cultură rezervată numai elitelor şi elitiştilor. Consecinţă: istoria Europei încetează, iar locuitorii Europei se desprind treptat de spiritul ei, intrând într-un alt tip de civilizaţie, nouă, indiferentă la cea veche. Iată de ce, în fabula lui Riemen, întâlnirea lui Superman cu Beethoven este un eşec, iar Superman nu ştie ce să (mai) salveze, pentru că totul a fost deja pierdut.

Mai există însă o variantă de viitor. Ea susţine că nu se poate ieşi din Europa aşa cum se iese dintr-o epocă istorică (de pildă, din Evul Mediu). De ce? Deoarece la *forma mentis* europeană nu se

poate renunţa printr-un act de voinţă. În ciuda nihilismului dominant (un nihilism cu atât mai insidios, cu cât se prezintă pe sine mai „progresist“ – un marketing de succes), ceva, şi anume ceva important, continuă să rămână activ în formula sufletească a Europei: valorile implicite. Această variantă de viitor susţine că repudierea are efect asupra valorilor explicite, dar nu le poate anihila pe cele implicite.

Potrivit acestui fel de a vedea lucrurile, spiritul Europei s-a întrupat până acum în mai multe „trupuri“ de civilizaţie: creştinism, umanism, *Aufklärung*, modernitate clasică etc. Între ele, istoricul ori filozoful poate găsi numeroase linii de filiaţie, care trădează nu un tipar comun, ci sugerează o matrice de generare comună. Într-o conferinţă ţinută la Cercul Cultural Vienez în 1935, Husserl se întreba care este esenţa „umanităţii europene“:

> „Chipul spiritual al Europei“ – ce înseamnă asta? Înseamnă a arăta ideea filozofică imanentă a istoriei Europei (a Europei spirituale).[137]

Potrivit lui Husserl, anume în rădăcina transcendentală a atitudinii europene faţă de lume stă unitatea civilizaţiei europene. Această atitudine mentală, această dispoziţie a spiritului (sau, cum spunea Husserl, această „teleologie care îi este imanentă“), a dat substanţă tuturor întrupărilor de până acum ale Europei. Forţând puţin terminologia lui Malraux, am putea numi această dispoziţie a spiritului – „valoarea fundamentală“ a spiritului european. Or, specificul unui regim de funcţionare a minţii este caracterul său implicit: el produce conţinuturi fără a se explicita vreodată pe sine sub formă de conţinut. Ceea ce Rémi Brague a exprimat ca „raport de secundaritate“, iar eu am formulat ca funcţionare în sistem a „valorilor de organizare“ împreună cu „valorile de suspendare“, anume aceste atitudini interne ale spiritului sunt valorile implicite pe care repudierea valorilor explicite le-a lăsat neatinse. Cum de au scăpat? În primul rând, deoarece, neavând corp, nu le poţi apuca. Apoi, ca să le elimini, trebuie să le împiedici funcţionarea, căci o dispoziţie a spiritului nu poate fi anulată anihilându-i doar conţinuturile. În plus, funcţionarea lor ţine de antrenamentul secular al minţii europene, care continuă şi azi să funcţioneze teoretic/sistemic organizat şi în regim de suspendare. Astfel încât funcţionarea minţii europene în regimul descris de cele două clase de valori a devenit, de-a lungul secolelor, firescul european. Un firesc înnăscut. Ca atare, ceea ce se poate opune oricând devalorizării post-postmoderne a tuturor valorilor europene este chiar firescul european. Cu o rezervă însă: el trebuie redescoperit. Trebuie adică trecut din implicitul său, până acum ascuns, în deschisul unei explicitări pentru care vechile „trupuri“ de civilizaţie ale Europei (creştinism, umanism, *Aufklärung*, modernitate clasică etc.) vor apărea drept forme istoric-contingente, în mod esenţial depăşite, dar care vor putea fi re-gândite şi re-simţite în viitor ca forme transcendental-generatoare, esenţialmente trans-istorice. Dacă aşa ceva va fi posibil, atunci un „nou“ creştinism, un „nou“ umanism, o „nouă“ *Aufklärung*, o „nouă“ modernitate clasică vor forma acea „valoare fundamentală“ pe care o invoca Malraux pentru a pune stavilă „descompunerii“ Europei.

Nu ar fi nimic nou în asta. Să nu uităm că atunci când Enea a părăsit Troia mistuită de flăcări, el nu s-a salvat singur, ci l-a luat şi pe bătrânul său tată, Anchise, în spinare – iar această imagine a fost cifrul simbolic al Romei şi a fost mereu, ori de câte ori s-a reinventat, şi cifrul simbolic al Europei.

[„Morgenrood of avondland?“, *Nexus*, nr. 57, 2011, pp. 22–46]

Note

89. Dante, *Divina comedie*, traducere de George Coşbuc, Polirom, Iaşi, 2000, *Purgatoriul*, Cântul XXVII, 61–63.

90. Acesta este argumentul conferinţei: „Până la Primul Război Mondial, Beethoven era eroul idealului european de civilizaţie. *Simfonia a IX-a* era expresia muzicală a speranţei de înălţare şi înfrăţire a omenirii prin artă şi frumos. Două războaie mondiale mai târziu, acest ideal nu mai apărea nicidecum de la sine înţeles: în pofida muzicii, în pofida *Simfoniei a IX-a*, omul se dovedise în continuare capabil de a comite atrocităţi. Ce ideal de civilizaţie ne poate inspira acum? Este Superman noul nostru erou, care reprezintă ştiinţa, tehnica şi progresul uman? Ar trebui să prefacem alte valori, non-occidentale, în idealul nostru? Sau până la urmă idealul lui Beethoven şi-a păstrat valabilitatea?“

91. Rob Riemen, „Superman meets Beethoven“, Conferinţa Nexus 2010, 11 iunie 2010, în Concertgebouw din Amsterdam, *The Future of Western Civilization* (prima dezbatere: „Beethoven's Great Expectations“; a doua dezbatere: „Expecting Supermen“).

92. J. Huizinga, *Incertitudes. Essai sur le diagnostic du mal dont souffre notre temps*, prefaţă de Gabriel Marcel, traducere din neerlandeză de J. Roebroek, S.J., Librairie de Médicis, Paris, 1946, p. 49.

93. Interviu acordat pe 5 mai 1969 Radioteleviziunii iugoslave şi săptămânalului belgrădean *Nin* („Consolation ou apaisement, je ne crois pas“, în *Cahier de l'Herne: André Malraux*, nr. 43, 1982, p. 17). Majoritatea citatelor referitoare la Malraux din acest articol sunt preluate după studiul lui Brian Thompson „Nul n'est prophète: Malraux et son fameux XXIe siècle“ (http://fr487.pb works.com/f/Belfast+Paper.doc), dedicat răspunsului la întrebarea: a rostit ori nu André Malraux faimoasa apoftegmă „Secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc“?

94. Interviu cu Paul-Marie de La Gorce în *L'Actualité* (mai 1970).

95. André Malraux, *Antimemorii*, vol. II: *Frânghia şi şoarecii*, traducere de Irina Eliade, Olga Mărculescu şi Modest Morariu, RAO, Bucureşti, 1994, p. 166.

96. „L'homme et le fantôme“, în *Cahier de l'Herne: André Malraux*, nr. 43, 1982, p. 436.

97. *Apud* Brian Thompson, *op. cit.*

98. André Malraux către Adunarea Naţională a Franţei (Audiere în cadrul comisiei special desemnate să examineze propunerile de lege referitoare la libertăţi şi drepturi fundamentale, 12 mai 1976), http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/Andre-Malraux/discours/malraux_12mai1976.asp).

99. Allan Bloom, *Criza spiritului american*, traducere din engleză de Mona Antohi, Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 84–85.

100. André Malraux către Adunarea Naţională a Franţei (*loc. cit.*).

101. *Ibidem*.

102. André Malraux, *Œuvres complètes*, vol. III, Gallimard, colecţia „Bibliothèque de la Pléiade“, Paris, 1996, p. 858.

103. Allan Bloom, *Criza spiritului american*, ed. cit., p. 83.

104. Este concluzia studiului lui Brian Thompson citat mai sus: http://fr487.pbworks.com/f/Belfast+Paper.doc.

105. E posibil ca aici Camus să fi scris „păstrăm“.

106. Olivier Todd, *Albert Camus. Une vie*, Gallimard, colecţia „Folio“, nr. 3263, Paris, 1996, p. 581 (completările în paranteze drepte sunt ale lui Todd, iar sublinierea îmi aparţine). Pasajul din Camus citat de Todd provine din *Carnete*, Caietul al V-lea, 29 octombrie [1946]: Albert Camus, *Carnete*, traducere din limba franceză de Micaela Ghiţescu, RAO, Bucureşti, 2002, p. 267. Reacţia interlocutorilor lui Camus este sec rezumată de Olivier Todd astfel: „Un intelectual francez rareori îşi recunoaşte greşelile în public.“

107. După 1955. Este opinia lui Brian Thompson, argumentată în studiul citat mai sus: http://fr487.pbworks.com/f/Belfast+Paper.doc.

108. *Preuves*, nr. 49 (mai 1955).

109. Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, fragmente postume, traducere şi studiu introductiv de Claudiu Baciu, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 5.

110. *Ibidem*, p. 6.

111. Ioan, 16, 7: „Eu trebuie să plec pentru ca Mângâietorul să poată veni.“

112. Vezi Jean-Marie Paul, *Dieu est mort en Allemagne: des Lumières à Nietzsche*, Payot, Paris, 1994.

113. Mircea Eliade, *Jurnal: 1941–1969*, Humanitas, Bucureşti, 2004, intrarea din 10 oct. 1964, p. 512.

114. Construită pe noţiunea de „*moral inversion*“ descrisă de Michael Polanyi (*Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*, Routledge, London, 1958, pp. 231–235), teoria a ceea ce înseamnă „*culture of repudiation*“ este expusă de Roger Scruton în capitolul „Cultura repudierii“ din volumul *Vestul şi restul: Globalizarea şi ameninţarea teroristă* [2002], traducere din engleză de Dan Rădulescu, Humanitas, Bucureşti, 2004, pp. 67–80. Pentru un argument mai larg în favoarea noţiunii de „*high culture*“, vezi, de acelaşi autor, *Culture Counts: Faith and Feeling in a World Besieged*, Encounter Books, New York, 2007.

115. Rémi Brague, *Europe: la voie romaine*, Gallimard, Paris, 1999. Ediţia românească: *Europa, calea romană*, traducere de Gabriel Chindea, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002.

116. Rémi Brague, *Europa, calea romană*, ed. cit., p. 42.

117. Horaţiu, *Satire şi epistole*, ediţie îngrijită de Eugen Lovinescu, Editura „Ancora“, Bucureşti, f.a., pp. 183 *sq*. („sălbatecul“ este aici în sens de rustic, necultivat).

118. Gheorghe Ceauşescu, *Naşterea şi configurarea Europei*, Corint, Bucureşti, 2004, p. 78 (toate exemplele enumerate aici sunt preluate din Gh. Ceauşescu).

119. Alain Besançon, „Islamul“ [2004], în *Eseuri despre lumea de azi*, traducere din franceză de Adina Cobuz, Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 64.

120. Rémi Brague, *Europa, calea romană*, ed. cit., pp. 54 *sq*.

121. Herodot citat de G. Steiner (*The Idea of Europe*, Nexus Library, Tilburg, 2004, p. 37, n. 3). Vlad Mureşan (*Criza antropologiei şi sarcina ei originară*, Eikon, Cluj-Napoca, 2005, pp. 49–50): „De ce antropologia (deci deschiderea planetară la alteritate) este o faptă occidentală? De ce doar Occidentul şi-a dezvoltat acest organ de cunoaştere şi apropiere a Celuilalt?“ Descrierea făcută de Spengler culturilor, ca entităţi etanş separate, arată Vlad Mureşan (*op. cit.*, p. 48), este valabilă pentru toată istoria, mai puţin pentru Europa. Europa le-a descoperit pe toate şi le-a asimilat pe toate sub specia unei unităţi a evoluţiei umanităţii. Ideea conectării *tuturor* culturilor la o evoluţie unitară este europeană.

122. Am putea interpreta postcolonialismul ca pe o formă de secundaritate autoimpusă flagelator, de conţinut umanist vid.

123. Compară cu versurile lui Goethe din *Faust* I, Partea întâi, „Noapte“, 682−683: „*Was du ererbt von deinen Vätern hast / Erwirb es, um es zu besitzen*“ („Ce-ai moştenit de la părinţi / Trudind s-agoniseşti din nou să fie-al tău“ – traducere de Lucian Blaga) – unul dintre citatele favorite ale lui Rob Riemen.

124. Rémi Brague, *Europa, calea romană*, ed. cit., p. 42.

125. Ne amintim de cuvintele apostolului Pavel: *Cum enim infirmor, tunc potens sum* − „Când sunt slab, atunci sunt tare“ (2 Corinteni, 12, 10).

126. Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei* [1985], traducere de Vasile Tonoiu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, „Prezentare“, p. 8.

127. Pentru Jaspers, trăsătura general umană a libertăţii este „existenţa în polarităţi“ – *das Leben in Polaritäten* –, cu două caracteristici, specifice libertăţii europene: conştiinţa istoriei şi voinţa de ştiinţă. Jaspers a folosit expresia *das Leben in Polaritäten* într-o conferinţa dedicată spiritului european, ţinută în septembrie 1946 la Geneva, cu ocazia primei întâlniri din seria faimoaselor Rencontres Internationales de Genève. Era întâiul prilej, după război, de a aduna laolaltă ceea ce corespondentul revistei *Time* de atunci numea „rămăşiţele intelectualităţii strălucite a Europei“ („Hope in a Moonlit Graveyard“, în *Time*, luni, 23 septembrie 1946).

128. Rémi Brague, *Europa, calea romană*, ed. cit., p. 139.

129. În Evanghelii, „totul se întâmplă ca şi cum am avea aici, *avant la lettre*, excluderea radicală a oricărei *šarī'a* creştine“ (*ibidem*, p. 141).

130. E de rigoare citarea, în acest punct, a lucrărilor lui Nicolaus Cusanus în care acesta, pentru a rezolva probleme irezolvabile, aplică principiul potrivit căruia există un tip de inteligenţă aflat deasupra raţiunii, care poate fi mobilizat prin sforţarea raţiunii de a gândi contrariile în coincidenţa lor: „Cel ce va fi citit cele scrise de mine în diferite lucrări va vedea că am atins în numeroase rânduri coincidenţa contrariilor – şi că m-am străduit să trag concluzii conform cu viziunea intelectuală, care depăşeşte puterea raţiunii“ (*De berillo*, 1). Mihnea Moroianu, editorul român al lui Cusanus (Nicolaus Cusanus, *Coincidentia oppositorum*, 2 volume, ediţie bilingvă, studiu introductiv, traducere şi note de Mihnea Moroianu, Polirom, Iaşi, 2008) indică următoarele lucrări: *Despre docta ignoranţă*, I, 4–5; *Despre conjecturi*, I, 6; *Despre vederea lui Dumnezeu*, 10 (vezi *op. cit.*, vol. II, p. 415).

O lucrare necunoscută publicului occidental este originala lucrare a lui Lucian Blaga *Eonul dogmatic* (publicată în 1931, elaborată probabil în 1929), în care filozoful român propune, pentru a înţelege mecanica cuantică, un regim de funcţionare a minţii bazat pe suspendarea contrariilor şi depăşirea lor într-un plan „dogmatic“, care „postulează o transcendere a logicii“; intelectul este depăşit tot prin intelect, dar pe alt plan; pe un plan intelectul se confruntă cu antinomia, pe un altul, postulat prin operaţia suspendării gândirii, tot intelectul o transfigurează: „Dogmele“, în concepţia lui Blaga, „sunt antinomii transfigurate“ (Lucian Blaga, *Trilogia cunoaşterii*, Humanitas, Bucureşti, 2013, pp. 147–151, 159–166). Acest tip de abordare a fost amplificat, sistematizat şi generalizat dintr-o perspectivă complet diferită de Stéphane Lupasco în formularea principiului terţului inclus (există un al treilea termen T, care este în acelaşi timp A şi non-A), prezentat mai întâi în cartea *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie. Prolégomènes à une science de la contradiction* (Hermann, Paris, 1951, colecţia „Actualités scientifiques et industrielles“, nr. 1133) şi apoi formalizat în lucrarea *Les trois matières* (Julliard, Paris, 1960). Gândirea lui Lupasco a fost dezvoltată prin introducerea ideii de niveluri de realitate

de către Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde* (ediţia a II-a, revăzută şi adăugită, Éditions du Rocher, Paris, 2002; în special capitolul 9: „Du tiers inclus à l'ontologie“, pp. 207–240).

131. Canonul literar occidental a fost deconstruit şi delegitimat, canonul filozofic a fost transformat într-un act de acuzare, iar tradiţia europeană a fost scrutată nemilos, cu ochiul care îndepărtează al antropologului. Treptat, printr-un consens bizar, dar tenace, limbile clasice au dispărut din învăţământul de masă. Cum în Noua Europă totul trebuie transformat din temelii, după noi directive, a apărut „Directiva Bologna“. Aplicată servil şi fără nici o discuţie critică, aceasta transformă pe nesimţite vechea universitate, care fusese centrată pe valorile umanismului, într-o piaţă a studenţilor şi profesorilor ce schimbă între ei credite – semne şi însemne ale fostelor materii de studiu. Cultura umanistă nu se mai află nici în graţiile, nici între referinţele noii generaţii de birocraţi de la Bruxelles. După epoca întemeietorilor, care erau prin vocaţie umanişti şi prin educaţie creştini, a venit acum epoca constructorilor, care prin educaţie sunt pozitivişti şi prin vocaţie pragmatici. Pentru părinţii fondatori ai Europei, Homer era o referinţă a Europei eterne; pentru nepoţii lor, el a devenit o notă de subsol a vechii Europe, în care cei mai mulţi nu văd, cu agasare, decât o Europă învechită. Vocea care, în mod izbitor, lipseşte din definiţia Noii Europe este umanismul. Acelaşi lucru este valabil pentru creştinism.

132. Vezi discuţia privind eroarea deciziei responsabililor europeni de a elimina orice referinţă la creştinism din Preambulul Proiectului de Constituţie europeană, la Joseph H.H. Weiler, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, ed. cit. (vezi *supra*, p. 102, nota 1). Traducerea în limba franceză conţine o foarte pertinentă prefaţă a lui Rémi Brague. Un comentariu semnificativ pentru punctul meu de vedere e de găsit în articolul lui George Weigel „Europe's Problem – and Ours“, în *First Things*, nr. 140 (februarie 2004), pp. 18–25 (care poate fi accesat la adresa: http://ics.leeds. ac.uk/papers/vp01.cfm?outfit=pmt&folder=339&paper=1345).

133. Relativismul este ideologia dominantă a epocii noastre: vezi Raymond Boudon, „Misère du relativisme“, în *Commentaire*, nr. 116, iarna 2006–2007, pp. 877–891.

134. Jean-Marie Le Breton: „Când un stat încetează să mai lupte pentru a-şi spori puterea, legăturile sociale care-i ţin laolaltă pe cetăţeni se destramă sau se distrug, dacă nu cumva tocmai degenerarea acestor legături explică de ce un stat nu-şi mai urmăreşte ambiţiile. Declinul unei societăţi, şi slăbirea legăturilor sociale ce decurg din el, reprezintă preludiul şi cauza scăderii puterii sale. Legăturile sociale se tensionează, se întăresc nu pentru ele însele, ci în funcţie de o operă ce trebuie împlinită sau de o ambiţie ce trebuie satisfăcută. O societate care nu mai are nici o ambiţie de putere – oricare ar fi, de altfel, misiunea ce-i este atribuită – se destramă. Legăturile sociale nu se pot menţine decât prin aspiraţia către putere“ (Jean-Marie Le Breton, *Măreţia şi destinul bătrânei Europe, 1492–2004. Eseu istoric*, traducere din franceză de Vlad Russo, Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 378, Anexa 2).

135. Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere*, ed. cit., p. 9.

136. Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, traducere de Alexandru Al. Şahighian, Humanitas, Bucureşti, 2012, „Cum a ajuns în sfârşit «lumea adevărată» o fabulă“, §§ 5–6, p. 38.

137. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traducere din germană şi prefaţă de Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976 (colecţia „Tel“, nr. 151), Compléments III („La crise de l'humanité européenne et la philosophie“, conferinţă ţinută sub titlul „La philosophie dans la crise de l'humanité européenne“ la Cercul Cultural Vienez, 7–10 mai 1935), p. 352.

SPIRITUL ŞI LEGEA

Mamei mele, care a murit în timpul scrierii acestui eseu.
Şi lui Rob, pentru că, după ce am înmormântat-o, nu m-a lăsat să-l abandonez.

I. Un preambul despre Gödel
II. Posibilitatea legală a unei dictaturi
III. „Lovitura de stat legală“ (un studiu de caz)
IV. Cum a fost posibil?
V. Este România o anomalie?
VI. Problema tradiţiei
VII. Ce este tradiţia? (argumentele lui Karl Popper)
VIII. Triumful literei, moartea spiritului
IX. Până la urmă, suntem cu toţii în aceeaşi barcă
X. Importanţa autonomiei morale (argumentele lui Kenneth Minogue)
XI. Statele moderne ca „monştri reci“
XII. Naţionalizarea societăţilor de către statele moderne
XIII. Degradarea morală a tipului antropologic modern
XIV. Eroii vremurilor noastre
XV. Actualitatea neronismului
XVI. Mecanismul prin care totul se transformă în contrariul lui
XVII. Radiografia răului din noi (argumentele lui Rob Riemen)
XVIII. Valorile, ca operaţiuni ale sufletului. Şi civilizaţia, ca formă de respect

I. Un preambul despre Gödel

Kurt Gödel (1906–1978) şi-a uimit contemporanii prin îndrăzneala teoremelor pe care le-a demonstrat. Multe dintre ele par principii filozofice demonstrate cu ajutorul unor construcţii matematice stranii. De pildă, formulată în limbaj comun, teorema de incompletitudine (1931) stipulează că orice sistem formal care este capabil să descrie cel puţin aritmetica, dacă este consistent, este cu necesitate incomplet; aceasta înseamnă că se poate construi în interiorul lui cel puţin o propoziţie adevărată, căreia nu i se poate demonstra, doar cu ajutorul propoziţiilor sistemului, nici adevărul, nici falsitatea; mai mult, în interiorul sistemului nu se poate demonstra nici propoziţia prin care e exprimată consistenţa acestuia.[138]

Oricine va recunoaşte în aceste formulări limbajul filozofiei. Dar e un tip de filozofie care admite o demonstraţie matematică riguroasă (foarte ingenioasă) şi se pretează la consecinţe matematice spectaculoase. Deşi mulţi dintre contemporanii lui Gödel au fost la început contrariaţi de faptul că astfel de teoreme sunt perfect *corecte* din punct de vedere matematic, lumea matematică, în general, a ştiut mai apoi ce să facă cu ele.

I.1. Adevărurile cu care nu ştim ce să facem

Însă între teoremele demonstrate de Gödel se află şi unele care par atât de stranii, încât aproape nimeni nu a ştiut ce să facă cu ele, iar lumea a preferat să le uite. În 1949, Gödel a demonstrat că, dacă relativitatea generală este adevărată, atunci fie noţiunea noastră intuitivă de timp ireversibil este falsă, fie timpul cu care se ocupă ştiinţa noastră nu este de fapt timp, ci un fel de spaţiu. Abrupt formulat, ceea ce a demonstrat Gödel este că există universuri perfect compatibile cu ecuaţiile relativităţii generale în care timpul nu există. În plus, a mai demonstrat că relativitatea generală nu încorporează principiul lui Mach, ceea ce deschide perspectiva posibilităţii existenţei unui spaţiu absolut (o posibilitate exclusă de principiile relativităţii).[139]

O altă teoremă cu care nu prea ştim ce să facem este demonstraţia existenţei lui Dumnezeu. Între hârtiile lui Gödel s-a descoperit o schiţă condensată (dar parţială) a acestei teoreme, datată „circa 1941“; demonstraţia a fost îmbunătăţită la mijlocul anilor ’50, definitivată cândva înainte de 1970 şi comunicată câtorva prieteni în cursul aceluiaşi an.[140] Dar, din teama de a nu se considera „că el chiar crede în Dumnezeu“[141], şi deşi era convins atât de adevărul ei, cât şi de adevărul existenţei lui Dumnezeu, Gödel nu a făcut niciodată publică demonstraţia sa. Ce pot face filozofii de azi, despre care Gödel îi scria mamei sale în 1961 că sunt preocupaţi numai de cum să le scoată oamenilor religia din cap[142], cu o demonstraţie a existenţei lui Dumnezeu?[143] Să o taxeze ca pe o bizarerie a unei minţi cândva geniale şi să o arunce la coş, dacă nu vor reuşi să îi demonstreze falsitatea. Să o introducă în curriculum, ca un exemplu de eroare tipică, dacă vor fi reuşit să îi demonstreze falsitatea. Ori să o treacă sub tăcere, ca ţinând de un tip de cunoaştere pe care epoca noastră îl consideră inutil ori inutilizabil.

Cum nu au reuşit să demonstreze nici că e falsă, nici că e greşit construită, au preferat să o uite.

Uitarea adevărurilor înalte, desconsiderarea valorilor ultime ori deconstrucţia credinţelor

corespunde perfect cu orientarea morală generală a epocii noastre. E un fapt că noi, post-postmodernii, nu prea mai ştim ce să facem cu afirmaţia „Dumnezeu există“. Ne descurcăm mult mai bine cu afirmaţia contrară, „Dumnezeu nu există“, de preferinţă sub forma „*Gott ist tot*“, deoarece, pentru noi, „*Gott ist tot*“ înseamnă, aşa cum ne-a învăţat Nietzsche, că valorile supreme şi-au pierdut şi credibilitatea, şi adevărul, şi utilitatea publică, şi cea personală. Dar încă din 1804 Fichte vorbea de epoca noastră ca de una care, eliberându-se şi de autoritate, şi de raţiune, a ajuns la o totală indiferenţă faţă de toate formele de adevăr şi a îmbrăţişat bunul-plac faţă de orice ghid moral, instalându-se astfel în starea unei atotcuprinzătoare păcătoşenii – *der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit*.[144] Orientarea morală generală a epocii noastre e dominată, fie că vrem, fie că nu, atât de „venirea nihilismului“ (Nietzsche), cu care ne-am putea acomoda, cât şi de această bizară stare de păcat şi de vinovăţie de care vorbea Fichte, pe care nu suntem pregătiţi să o acceptăm. Căci, fie că ne place, fie că nu, în oamenii de azi se împletesc strâns şi indiscernabil, în mod obscur şi misterios, o conştiinţă vinovată a păcatului cu conştiinţa nemângâiată a unei depline insignifianţe.

I.2. Un logician care proclamă superioritatea spiritului

Pentru contribuţiile sale din decada 1929–1939, Kurt Gödel a ajuns să fie considerat cel mai important logician al secolului XX, dacă nu cumva cel mai mare de la Aristotel încoace. Privite din punctul de vedere al unităţii de stil, toate marile teoreme demonstrate de Gödel pun în lumină un *fapt tipic* – acela că nu doar din punct de vedere filozofic, ci şi din punct de vedere strict matematic reducerea gândirii la formalism ori la scheme mecanice de calcul (algoritmi) este şi falsă, şi incorectă. Altfel spus, imaginaţia matematică şi intuiţia sunt mai puternice decât formalismul matematic, iar capacitatea gândirii umane de a descoperi adevăruri depăşeşte posibilitatea teoriilor noastre de a le demonstra. Aceasta se întâmplă deoarece faptul că sensul nu e reductibil la sintaxă, iar inteligenţa e mai mult decât calculabilitate constituie un *adevăr în sens tare*. În cazul unui text, asta înseamnă nu doar că există un „spirit“ şi o „literă“ a textului; nu doar că spiritul textului e mai mult decât litera lui; înseamnă, cu deosebire, că litera care nu mai e alimentată de spirit îşi pierde chiar şi calitatea de literă. Spiritul, deşi nu poate exista fără suportul literei, face ca nici litera să nu mai existe, odată ce el a murit.

II. Posibilitatea legală a unei dictaturi

Există o întâmplare legată de biografia lui Gödel care ilustrează de o manieră involuntar-comică chiar acest lucru.[145] Gödel a primit cetăţenia americană în aprilie 1948. Martori i-au fost prietenii săi Albert Einstein şi Oskar Morgenstern (cunoscut în special pentru foarte influenta sa carte din 1944, scrisă în colaborare cu John von Neumann, *The Theory of Games and Economic Behavior*). Ceremonia de acordare a cetăţeniei era simplă: consta într-o examinare a postulantului de către un judecător, faţă către faţă, în care acesta trebuia să fie capabil să răspundă la câteva întrebări, de obicei cu totul elementare, referitoare la Constituţia americană. Gödel s-a pregătit cu asiduitate pentru eveniment, studiind în mod temeinic atât textul Constituţiei, cât şi istoria Statelor Unite. Cum era de aşteptat la o minte atât de fertilă, temeinicia acestei investigaţii nu avea să rămână fără urmări. Cu câtva timp înainte de audierea de confirmare, Gödel i-a comunicat lui Morgenstern, într-o stare de

mare surescitare, că a descoperit în Constituţia americană o contradicţie, care, exploatată de cineva care ar dori să devină dictator, ar putea conduce la instaurarea unei dictaturi fasciste în Statele Unite. Particularitatea acestei dictaturi ar consta nu doar în faptul că *poate* fi instaurată, ci în împrejurarea că instaurarea ei ar urma paşi *pe care Constituţia îi permite* în mod legal. Ar fi, altfel spus, o dictatură instaurată în mod legal. De aici pericolul; de aici surescitarea lui Gödel; de aici urgenţa, resimţită de el, de a aduce imediat la cunoştinţa autorităţilor acel viciu ascuns al Constituţiei americane. Ce prilej putea fi mai bun decât prezenţa sa în faţa judecătorului, cu ocazia acordării cetăţeniei?

II.1. **Comedia cazului particular**

Temându-se de un scandal, care ar fi putut conduce la un refuz de acordare a cetăţeniei, Morgenstern l-a desconsiliat ferm pe Gödel să ridice chestiunea contradicţiei din Constituţie în şedinţa de confirmare. Einstein, îngrijorat şi el, a fost de aceeaşi părere. Neputându-l convinge, amândoi au sperat ca măcar întrebările judecătorului să nu îi ofere lui Gödel prilejul de a-şi expune teoria. Ei bine, prilejul s-a ivit. Judecătorul desemnat să facă examinarea lui Gödel era Philip Forman, cel care, câţiva ani mai devreme, îi acordase şi lui Einstein cetăţenia americană. Binedispus de revederea cu marele savant, Forman l-a întrebat pe Einstein ce crede: va fi Gödel un bun cetăţean american? Einstein şi Morgenstern au confirmat călduros. Apoi judecătorul s-a întors plin de bunăvoinţă spre Gödel şi a urmat acest dialog:

JUDECĂTORUL FORMAN: Domnule Gödel, de unde sunteţi de fel?

GÖDEL: De unde sunt de fel? Din Austria.

JUDECĂTORUL FORMAN: Şi ce formă de guvernământ aveţi în Austria?

GÖDEL: A fost republică, dar Constituţia era de aşa natură încât în cele din urmă s-a schimbat în dictatură.

JUDECĂTORUL FORMAN: Vai! Acesta e un lucru foarte rău. Aşa ceva nu s-ar putea petrece în această ţară.

GÖDEL: Ba da, şi-o pot *demonstra*.[146]

Iar Gödel s-a lansat într-o demonstraţie o modului în care Constituţia americană poate permite instaurarea legală a unei dictaturi. Judecătorul nu avea însă un spirit logic stringent şi, în plus, avea o mare încredere în Constituţia americană. Aşa că l-a ascultat cu amuzament pe marele logician, n-a crezut o iotă din demonstraţia lui şi l-a asigurat cu toată încrederea că aşa ceva nu se poate întâmpla în Statele Unite.

II.2. Drama cazului general

Pentru Gödel însă, argumentul posibilităţii unei „dictaturi legale“ era mai profund: depăşea pretinsa contradicţie logică descoperită în Constituţia americană. Dovadă că în anii săi târzii, când a fost întrebat cu privire la o analogie în drept a teoremei sale de incompletitudine, Gödel a dat un răspuns care leagă problema „dictaturii legale“ nu de vreun viciu particular al unei constituţii oarecare, ci de problema mai generală a raportului dintre litera şi spiritul legii:

Ţara care depinde în întregime de litera formală a legilor sale se va găsi cu totul lipsită de apărare în faţa oricărei crize care nu este

sau nu a putut fi prevăzută de sistemul ei legal. Un echivalent al teoremei de incompletitudine în sfera legii ar afirma că pentru orice sistem legal, oricât de explicit şi complet ar fi, există întotdeauna posibilitatea de a construi judecăţi „indecidabile“ din perspectiva literei de lege.[147]

Cu inteligenţa sa ascuţită, care era capabilă să surprindă cu o fineţe încă neegalată limitele sistemelor formale de a capta şi reda conceptele intuitive (dar neformalizabile) ale minţii noastre[148], Gödel a sezisat ceea ce am putea numi incompletitudinea oricărui sistem legal: oricât de perfecte, sistemele de legi nu funcţionează bine (adică în vederea *binelui comun*) atunci când sunt interpretate ca un mecanism de calcul (în scopul justificării legale a *oricărui* fel de scop). Această afirmaţie se bazează pe presupoziţia că litera legii nu e capabilă să menţină spiritul legii în mod automat, fără susţinerea *spiritului* legii. De unde decurge că spiritul unei legi nu poate fi exprimat printr-o lege suplimentară. El este condamnat să rămână neexprimat, ca o aură a literei legii, aşa cum capul sfinţilor, în icoane, este reprezentat printr-un halou de aur, ca semn că sfinţenia nu poate fi redată doar prin *imaginea* sfântului, ci numai prin ceea ce o înconjoară, într-un alt plan, care nu e cel material. În acelaşi timp, fără aură, imaginea sfântului devine imaginea oricărui om. În acelaşi fel, dacă sunt luate *doar* în litera lor, legile nu mai sunt legi, ci doar *texte* de lege. Dovadă că ele nu mai pot spune nimic despre situaţiile care îi contrazic spiritul şi, în interiorul unui sistem legal, se pot imagina secvenţe *formal* legale care pot conduce la situaţii „legale“ aflate în contradicţie cu *spiritul* sistemului legal. Litera, altfel spus, dacă e tratată doar ca literă, poate trăda spiritul: ba, cu ingeniozitate, dacă e animată de un spirit contrar, îl poate şi învinge.

III. „Lovitura de stat legală“ (un studiu de caz)

„Lovitura de stat legală“[1][149] petrecută în România între 3 şi 6 iulie 2012 ilustrează de o manieră brutală intuiţia lui Gödel privind incompletitudinea de principiu a oricărei constituţii democratice. Totul a început cu două luni înainte, când Guvernul care reprezenta majoritatea rezultată din precedentele alegeri (2009) a fost demis printr-o moţiune de cenzură, în Parlament, odată cu formarea unei noi majorităţi. Noua majoritate a făcut posibilă aducerea la guvernare a unei noi coaliţii politice (USL, Uniunea Social-Liberală).[150] Nu era nimic anormal în această răsturnare, nici măcar faptul că noua majoritate nu s-a format prin negocieri între partidele existente, ci prin dezertări politice masive. Deşi abruptă, schimbarea de guvernare părea să fie în datele peripeţiilor obişnuite ale politicii democratice.

III.1. Cronologia loviturii

III.1.1 (PREGĂTIRILE)

Au existat însă trei semnale ale anomaliei care se pregătea.

(28 iunie) Primul semnal, care a părut iniţial o simplă măsură administrativă, a constat în trecerea *Monitorului Oficial* în subordinea directă a Guvernului (din subordinea Camerei Deputaţilor, unde se afla din 1991). Nu era doar o măsură administrativă: cum s-a văzut peste numai câteva zile, aceasta îi deschidea Guvernului calea de a manipula cronologia evenimentelor legislative şi de a se sustrage astfel cenzurii Curţii Constituţionale.

(*29 iunie*) Al doilea semnal al anomaliei care se pregătea a constat într-un act de uzurpare, în

chestiunea reprezentării României la Bruxelles: şeful Guvernului şi-a asumat, împotriva Constituţiei şi împotriva unei decizii exprese a Curţii Constituţionale, poziţia de şef al statului, care este a preşedintelui. Factor agravant: uzurparea s-a făcut nu numai prin manipularea corespondenţei cu Comisia Europeană (ţinută de Guvern), o infracţiune în fond banală, ci în special prin invocarea unui nou „principiu legal“. Potrivit acestui nou „principiu“ (mereu invocat în zilele următoare de autorii loviturii de stat), întrucât Parlamentul este expresia suveranităţii naţionale, el este şi suveran, adică deasupra oricărei altei puteri şi a oricărei cenzuri (constituţionale); ca atare, deciziile sale sunt opozabile în drept oricărei decizii a Curţii Constituţionale. Astfel, s-a încercat să se instituie principiul că Parlamentul, în baza suveranităţii sale nelimitate, poate „legifera“ deasupra ori chiar împotriva Constituţiei.

(*2 iulie*) În fine, al treilea semnal a fost o declaraţie a celui care avea să ajungă a doua zi şef al Senatului şi peste alte două zile preşedinte interimar al României, în care acesta a susţinut că anumiţi judecători de la Curtea Constituţională ar trebui revocaţi de Parlament, pe motiv că sunt favorabili preşedintelui României. Potrivit Constituţiei, judecătorii de la Curtea Constituţională sunt inamovibili şi nu pot fi revocaţi de Parlament. Această declaraţie-şoc a dat semnalul începerii loviturii.[151]

III.1.2 (ATACUL)

(Marţi, 3 iulie)

O anodină şedinţă a camerelor reunite ale Parlamentului a fost pe neaşteptate transformată, prin schimbarea intempestivă a ordinii de zi, într-o secvenţă strânsă de demiteri şi numiri. Au fost demişi, prin încălcarea procedurilor în vigoare, a regulamentelor Camerelor, a deciziilor Curţii Constituţionale şi a Constituţiei, preşedinţii celor două camere (cu argumentul că aparţineau vechii majorităţi şi că ar fi normal ca noua majoritate să-şi numească oameni de încredere la conducerea Camerelor): la Camera Deputaţilor a fost instalat un executant fără profil politic, dar bine-cunoscut pentru brutalitatea lui partizană, iar la preşedinţia Senatului a fost instalat unul din capii alianţei de guvernare (celălalt fiind deja instalat la şefia guvernului). A fost revocat, fără temei legal (numai prin forţa majorităţii), Avocatul Poporului şi a fost imediat înlocuit cu un membru al partidului de guvernământ.

Bilanţul primei zile: dacă la începutul zilei noua putere controla doar Guvernul şi majoritatea parlamentară, la sfârşitul zilei ea exercita controlul absolut atât asupra conducerii celor două camere ale Parlamentului (controla, adică, birourile permanente şi ordinea de zi), cât şi asupra singurei instituţii care avea dreptul legal de a contesta la Curtea Constituţională decretele-lege emise de Guvern – Avocatul Poporului. Prin această manevră, Guvernul ieşea de sub cenzura Curţii Constituţionale. Rămânea ca, printr-o hotărâre de Guvern care nu mai putea fi atacată la Curte, şi Parlamentul să fie scos de sub cenzura Curţii Constituţionale. Este ceea ce a făcut Guvernul a doua zi.

(Miercuri, 4 iulie)

Guvernul adoptă ordonanţa de urgenţă care prevede că hotărârile Parlamentului nu mai pot fi contestate de Curtea Constituţională. Şi pentru ca sezisarea de ilegalitate privind schimbarea preşedinţilor celor două Camere să nu poată fi *legal* luată în seamă de Curtea Constituţională, Guvernul NU publică în *Monitorul Oficial* schimbările operate cu o zi înainte. În schimb, publică

imediat Ordonanţa de Urgenţă prin care împiedică Curtea Constituţională să se pronunţe asupra hotărârilor Parlamentului. Odată scoase hotărârile Parlamentului de sub cenzura Curţii Constituţionale, Guvernul dispune publicarea în *Monitorul Oficial* a hotărârilor de demitere a celor doi preşedinţi de Camere, care fuseseră luate cu o zi înainte. În acest mod, prin manipularea cronologiei evenimentelor, Curtea Constituţională este pusă în imposibilitatea de a-i repune în funcţii pe cei doi preşedinţi ai Camerelor abuziv demişi (cum ar fi fost, din punct de vedere legal, inevitabil). Astfel, noul şef al Senatului (adică, ne amintim, cel de-al doilea cap al loviturii de stat; primul se afla deja în fruntea Guvernului) era pus în poziţia legală din care, după demiterea preşedintelui României, putea ocupa prima poziţie în stat.[152] Dar, înainte de demiterea preşedintelui României, trebuia simplificată procedura demiterii lui şi trebuia asigurată cooperarea autorităţii care stabileşte numărul oficial al votanţilor, Institutul Naţional de Statistică.

Găzduit pe blogul lui Paul Krugman („The Conscience of a Liberal“), Kim Lane Scheppele trage semnalul de alarmă:

> Lucrurile se derulează rapid. O altă democraţie a UE din Est [după Ungaria] destramă statul de drept prin atacarea tuturor restricţiilor legale ale puterii prim-ministrului.[153]

(*Joi, 5 iulie*)

Urmând planul, Guvernul îi schimbă din funcţie pe cei doi vicepreşedinţi ai Institutului Naţional de Statistică şi modifică, prin Ordonanţă de Urgenţă, Legea referendumului, stabilind că preşedintele poate fi demis cu majoritatea simplă a voturilor valabil exprimate (prin urmare, deşi ales prin vot universal la nivelul ţării, şeful statului poate fi demis mai uşor decât un primar, la nivelul unei comune). În acest moment, calea pentru demiterea preşedintelui este deschisă.

(*Vineri, 6 iulie*)

În cadrul unei şedinţe comune a celor două camere care părea desprinsă din „minutele de ură“ descrise de de Orwell în romanul său *1984*, preşedintele României este suspendat. Imediat, poziţia de şef al statului a fost ocupată de cel care fusese propulsat în poziţia de preşedinte al Senatului cu doar două zile mai înainte, anume în acest scop.[154]

Astfel, (i) prin ocuparea în regim de *Blitzkrieg* a tuturor poziţiilor de conducere din stat, (ii) cu un Parlament care a pretins pentru sine suveranitate absolută şi care (iii) a delegat toată puterea sa legislativă Guvernului, (iv) cu un Avocat al Poporului amuţit şi (v) cu o Curte Constituţională scoasă *legal* din joc, noua putere, în doar patru zile, a ajuns să cucerească toate poziţiile-cheie de la vârful statului, cu excepţia notabilă a justiţiei. Autorii loviturii de forţă nu au ascuns nici o clipă că, pentru coaliţia lor de partide, dobândirea puterii nu se va încheia decât odată cu preluarea controlului asupra justiţiei (ceea ce, în sistemul constituţional românesc, va fi fost posibil numai după ce vor fi câştigat şi poziţia de şef al statului, deoarece numirile la vârful justiţiei depind de această poziţie). Aici *Blitzkrieg*-ul s-a oprit, în aşteptarea demiterii preşedintelui, prin referendum.

Iată relatarea acestor evenimente, făcută de un expert străin[155]:

> În România, atacul la adresa statului de drept s-a petrecut mult mai rapid [decât în Ungaria]. În vara lui 2012, o coaliţie social-democrat-liberală (în mod cert, aceste etichete au un înţeles mărginit în politica românească) a procedat la demiterea preşedintelui conservator-liberal în funcţie, Traian Băsescu (care a fost acuzat de încălcarea limitelor constituţionale de exercitare a puterii sale; o altă încercare de demitere, pe baza unor acuze similare, eşuase în 2007). În acest sens, a restrâns competenţele Curţii Constituţionale şi a adoptat o serie de ordonanţe de urgenţă care ţinteau în chip evident asigurarea unui singur deznodământ posibil al referendumului

pentru demiterea preşedintelui. În special, a fost redus pragul de participare pentru validarea referendumului. Guvernul condus de Victor Ponta a înlăturat totodată persoanele aflate la conducerea celor două Camere ale Parlamentului şi l-a demis pe „Avocatul Poporului“ – prima iniţiativă a asigurat ca unul dintre aliaţii lui Ponta să devină preşedinte interimar pe perioada suspendării lui Băsescu; a doua iniţiativă a contribuit la eliminarea singurului personaj care putea trimite ordonanţele de urgenţă la Curtea Constituţională. [*Notă de subsol*: Pentru o relatare a situaţiei (şi o opinie în privinţa legalităţii acestor măsuri), a se vedea Avizul privind România al Comisiei de la Veneţia din 18 august 2012].[156]

III.1.3. (EŞECUL LOVITURII)

(*Marţi, 10 iulie*)

Din punct de vedere legal, eşecul loviturii de stat a fost pecetluit de decizia Curţii Constituţionale din 10 iulie, prin care Curtea s-a pronunţat asupra modificărilor aduse Legii referendumului şi asupra modificărilor aduse legii de funcţionare a Curţii. Curtea a stabilit, împotriva hotărârii de Guvern din 5 iulie, că, pentru validarea referendumului, e nevoie de prezenţa la urne a minimum jumătate plus unu din totalul alegătorilor. A mai stabilit că scoaterea hotărârilor Parlamentului de sub controlul constituţional nu e constituţională. Dar aceste decizii nu ar fi fost luate dacă Comisia de la Veneţia, Comisia Europeană, Guvernul Germaniei şi cel al Marii Britanii, precum şi Guvernul Statelor Unite nu ar fi făcut *susţinute* presiuni asupra coaliţiei victorioase de la Bucureşti ca aceasta să reintre în cadrul statului de drept.[157] Fără aceste două instituţii europene şi fără acţiunea guvernelor acestor trei ţări, azi, când scriu aceste rânduri, România ar fi devenit primul stat membru al Uniunii Europene în care o lovitură de stat a fost dusă la bun sfârşit în mod legal şi, în final, cu ratificarea maselor largi populare, prin alegeri.

Putem deci spune că ceea ce a zădărnicit desăvârşirea loviturii de forţă a fost *în cea mai mare măsură* presiunea externă. În interior, a existat foarte puţină rezistenţă. Iar câtă a existat, ea a avut forţă numai prin intermediul sprijinului extern. Autorii loviturii de stat au speculat faptul că majoritatea populaţiei nu voia decât un singur lucru: răzbunare pentru măsurile de austeritate ale fostului Guvern (luate în 2010), de care era făcut vinovat preşedintele. Încercările Guvernului şi ale Parlamentului de a se descotorosi de orice limitare constituţională au fost privite de populaţie cu simpatie, ca un fel de haiducie a puterii în folosul poporului oropsit. În mare, propaganda deşănţat populistă a fost crezută, iar acapararea totală a puterii a fost privită exclusiv din punctul de vedere al luptei împotriva preşedintelui, ceea ce a permis ca autorii loviturii de stat să fie populari, în ciuda brutalităţii evidente. Populismul naţionalist şi socialismul cezaric s-au dovedit a fi cele mai eficiente instrumente de mobilizare socială şi politică. La care se adaugă discursul antieuropean şi antiamerican al liderilor pucişti, foarte popular şi el, şi care a atins cote nemaiîntâlnite în România (o ţară în care, în mod tradiţional, simpatia faţă de Statele Unite şi Uniunea Europeană a fost întotdeauna ridicată). Stadioane de militanţi inflamaţi de discursurile şefului Guvernului şi al preşedintelui interimar (capii politici ai USL) au scandat împotriva Comisiei Europene şi a cancelarului german. Uniunea Europeană a fost înfierată de pucişti ca o putere colonizatoare, asemănătoare Porţii Otomane, care îi împiedică pe români să fie suverani în ţara lor.

Intelectualii publici şi mass-media s-au împărţit în două tabere inegale. Majoritatea a sprijinit lovitura de stat. O minoritate, stigmatizată ca „intelectualii lui Băsescu“ (sau, mai brutal, „băsiştii“), a criticat lovitura de stat şi a devenit ţinta campaniei de presă a majorităţii televiziunilor de ştiri, a opiniei publice şi a unei mari părţi din intelectualitatea ţării, care s-au încolonat în spatele

Guvernului şi a USL. USL a încercat să obţină în justiţie condamnarea penală a oricărei folosiri a sintagmei „lovitură de stat“.[158] Nu a reuşit, dar asta numai pentru că puciştii încă nu obţinuseră controlul asupra justiţiei. Un eşec a fost şi încercarea intelectualilor şi universitarilor favorabili loviturii de forţă de a convinge Uniunea Europeană că în România nu s-a întâmplat nimic neobişnuit.[159]

În cele din urmă, referendumul pentru demiterea preşedintelui (*29 iulie*) a eşuat şi el, prin decizia Curţii Constituţionale de a-l invalida (*21 august*). Întârzierea cu care Curtea a decis invalidarea (rezultatele numărătorii voturilor au fost emise de Biroul Electoral Central în 1 iulie) se explică prin enormele presiuni *interne* exercitate de puterea politică şi de mass-media asupra ei, în sensul de a-l valida (cu argumentul că, deşi nu s-a realizat cvorumul, majoritatea zdrobitoare a celor prezenţi la vot a votat în favoarea demiterii preşedintelui). A trebuit ca emisarul american Philip Gordon să ameninţe cu ruperea parteneriatului strategic dintre Statele Unite şi România (vizita-fulger la Bucureşti din *13 august 2012*)[160], pentru ca balanţa presiunilor din interiorul ţării să încline în favoarea respectării legii, iar referendumul să fie, în fine, invalidat şi preşedintele să îşi poată relua funcţia. Dar chiar şi după invalidarea referendumului de către Curtea Constituţională, oamenii politici şi mass-media încolonate Guvernului şi Parlamentului au susţinut cu toată seriozitatea enormitatea că, *din punct de vedere legal*, referendumul a fost câştigat de cei care au votat în favoarea demiterii preşedintelui, deoarece majoritatea care a votat în favoarea demiterii a fost atât de zdrobitoare (87,52% din 46,24%, totalul votanţilor), încât a invalidat *de facto* criteriul cvorumului (stabilit la 50%). Susţinerea, inclusiv de către unii jurişti, a unor asemenea enormităţi arată nu atât precaritatea *tehnică* a culturii juridice din spaţiul public românesc, cât lipsa de scrupule a conştiinţelor, care de dragul intereselor de moment calcă în picioare toate normele, toate standardele, toate criteriile, toate (auto)limitările. Un caz tipic de nesocotire a literei prin asasinarea spiritului.[161] Iar în momentul în care Comisia de la Veneţia şi-a publicat raportul, chiar dacă textul raportului era lipsit de echivoc –

> În iulie 2012, Guvernul şi Parlamentul României au adoptat o serie de măsuri într-o succesiune rapidă, care au condus la demiterea din funcţie a Avocatului Poporului, a preşedinţilor celor două Camere ale Parlamentului, la limitarea competenţelor Curţii Constituţionale, la modificări privind condiţiile legate de referendumul privind suspendarea Preşedintelui Republicii şi la suspendarea în sine a Preşedintelui. Comisia de la Veneţia este de părere că aceste măsuri, luate atât individual, cât şi în ansamblu, sunt problematice din punct de vedere al constituţionalităţii şi al statului de drept.[162]

–, majoritatea politicienilor români şi a mass-media pro-guvernamentale au continuat să afirme că în România NU a s-a petrecut în vara lui 2012 nimic neconstituţional şi că acest lucru este afirmat CHIAR de Raportul Comisiei de la Veneţia. Astfel, s-a ajuns la situaţia ca *litera* aceluiaşi text să poată fi invocată ca argument în sprijinul a două poziţii complet opuse (de tip „există *versus* nu există“). Nu pot imagina un exemplu mai limpede de total divorţ între spiritul în care e înţeleasă legea şi litera acesteia. Cum e posibil aşa ceva? – să poată fi invocat *acelaşi* text pentru a argumenta „A“ şi „non-A“? E posibil numai dacă, în conştiinţe, divorţul dintre literă şi spirit este deja instalat, iar litera a rămas singură, ca şi când ea singură ar reprezenta *toată* legea. Or, acest lucru este fals: căci dacă litera singură spune că ceva poate fi făcut (şi îi stabileşte algoritmul), spiritul spune până unde se poate merge în mod rezonabil cu interpretarea *modului* în care ceea ce se poate face poate fi într-adevăr făcut. Litera legii este mecanismul legii, e maşinăria ei; spiritul legii este discernământul

legii, e conştiinţa limitelor între care maşinăria se poate mişca.

III.1.4. (CONCLUZIE LA EŞEC, PREAMBUL LA RUINĂ)

Ce s-a întâmplat în România în vara lui 2012 arată că oameni politici lipsiţi de scrupule, fără respect faţă de spiritul legilor şi suficient de abili din punct de vedere legalistic pot imagina soluţii formal legale, în stare să instituie o situaţie legală nouă, în care spiritul democratic al legalităţii, captiv, e pus în slujba unor obiective politice antidemocratice, de acaparare totală, dar legală, a puterii. Ceea ce s-a experimentat în România sunt sigur că va sluji drept model, în viitor, şi altora.

Pe de altă parte, e bine să nu uităm că lovitura de stat a fost stopată nu pentru că lumea ar fi votat masiv împotriva felului neconstituţional şi scandalos în care s-a ajuns la demiterea şefului statului, ci numai pentru că pragul de validare al referendumului a fost prea ridicat, iar lumea din afară a făcut enorme presiuni ca acest prag să fie respectat. Dacă pragul ar fi fost de 30%, „lovitura de stat legală"ar fi reuşit şi România, în ciuda oricăror presiuni externe, ar fi devenit primul stat al Uniunii Europene în care preluarea totală a puterii nu s-a făcut prin alegeri, ci printr-o lovitură de stat.

III.2. Ce este o lovitură de stat? (teoria lui Luttwak)

O lovitură de stat tradiţională constă în răsturnarea prin forţă a unui regim politic, prin care puterea politică în stat este preluată de un grup organizat, care reuşeşte să ralieze masele. Esenţa loviturii de stat tradiţionale este forţa, amploarea, rapiditatea, răsturnarea bruscă şi neconstituţională a puterii legitime în stat. Lovitura de stat tradiţională este de regulă militară sau se bazează pe forţa armatei şi implică teritorial toată ţara. Într-o lucrare din 1968, Edward Luttwak a atras atenţia asupra faptului că statele moderne, în special cele care s-au modernizat rapid şi de puţin timp, sunt predispuse să cadă victime unui alt tip de lovitură de stat, care e diferit de cel clasic:

> O lovitură de stat […] nu e asistată în mod necesar nici de intervenţia maselor, nici – în vreun grad semnificativ – de forţe de tip militar.[163]

E suficient ca un grup infracţional bine organizat să preia controlul asupra „maşinăriei statului":

> Puterea statului modern depinde în mare măsură de această maşinărie permanentă, care, cu arhivele, dosarele, registrele sale, cu funcţionarii săi, poate urmări îndeaproape şi, dacă doreşte, poate controla activităţile organizaţiilor inferioare şi ale indivizilor.[164]

Ideea lui Luttwak este că un „control neîngrădit asupra maşinăriei statului" e cu adevărat posibil numai dacă statul *este* o maşinărie; iar statul poate fi echivalat cu o maşinărie numai atunci când e rupt de societate şi nu mai răspunde constrângerilor şi controalelor pe care societatea (comunitatea politică) le poate exercita asupra lui. Aceste constrângeri şi controale sunt deci organice şi nemijlocite şi funcţionează efectiv numai când statul este emanaţia ei, şi nu e o invenţie exterioară – adică un mecanism. Or, pentru statele fie recent eliberate (din colonialism ori din dictatură), fie recent modernizate, statul nu este emanaţia organică a societăţii, ci e rezultatul unui import: este un „mecanism" moştenit fie de la fosta putere colonială, fie de la fosta dictatură ori este unul importat prin modernizare forţată şi suprapus cumva mecanic peste ţesutul viu al societăţii tradiţionale. Pentru statele recente,

> aparatul de stat este aşadar într-un anumit grad o „maşinărie" care în mod normal se va comporta într-o manieră destul de predictibilă şi automată. O lovitură de stat profită de avantajele acestui comportament maşinal: în timpul loviturii de stat, deoarece foloseşte

elemente ale aparatului de stat pentru a lua în stăpânire pârghiile de control; după aceea, deoarece valoarea „pârghiilor“ depinde de faptul că statul e o maşinărie.[165]

Prin urmare, potrivit lui Luttwak, condiţia necesară pentru ca statul să poată fi luat în captivitate prin doar câteva măsuri rapide, bine coordonate, (relativ) fără violenţă şi fără răsturnarea neapărată a ordinii legale ori constituţionale este ca statul să fie o „maşinărie“, iar funcţionarea lui să nu depindă nici de legăturile instrumentelor sale de acţiune cu societatea, nici de consimţământul moral al societăţii faţă de modul în care funcţionează aceste instrumente – condiţii îndeplinite dacă societatea nu a dezvoltat încă o comunitate politică vie ori dacă aceasta este tăiată de funcţionarea statului.

Atunci devine fezabilă lovitura de stat, întrucât, aşa cum se întâmplă cu orice maşinărie, se poate obţine un control asupra întregului prin acapararea principalelor pârghii.[166]

III.3. Anatomia „loviturii de stat legale“ (contribuţia românească la teoria lui Luttwak)

E limpede unde se situează, în teoria lui Luttwak, România. Statul român postcomunist este statul român moştenit din comunism, cu câteva ajustări constituţionale. El nu este expresia modernizării statale organice a societăţii româneşti, deoarece aceasta a fost întreruptă brutal, printr-o dictatură feroce şi sângeroasă, în 1948, care a durat până în 1989. Statul român este expresia atât a unei modernizări întrerupte şi ratate, cât şi a unei pseudomodernizări comuniste, dusă până la ultimele consecinţe. Ca atare, statul român de azi nu este expresia organică a societăţii româneşti de azi. Nefiind expresia unei comunităţi politice, statul este în mod fatal doar o „maşinărie de stat“, adică un mecanism de putere şi administrare, în care societatea nu se recunoaşte, dar de care se lasă dominată prin forţa legilor şi a dependenţei economice (căci statul modern distribuie şi redistribuie resurse). Expresia acestei „nerecunoaşteri“ este legalitatea precară (în rezolvarea problemelor personale, prima opţiune a cetăţeanului român este ocolirea legii, care e văzută nu ca *mijloc* de rezolvare, ci ca *obstacol* în calea rezolvării) şi corupţia endemică (corupţia este modul în care cetăţeanul îşi rezolvă, cu ajutorul *reprezentanţilor* statului, problema pe care *mecanismele* statului nu o pot rezolva nici rapid, nici eficient, nici adecvat). Iată ce spune Luttwak despre consecinţele absenţei unei comunităţi politice:

Corupţia făţişă care se găseşte în mod obişnuit în statele noi dezvăluie deplinele consecinţe ale absenţei unei comunităţi politice. Numai din sânul acesteia din urmă pot răsări norme eficiente, norme resimţite în conştiinţa fiecărui cetăţean. Fără o comunitate politică nu pot exista norme eficiente, iar fără norme care să se nască firesc din valorile şi credinţele comunităţii statul nu este decât o maşinărie.[167]

Or, asupra unei *maşinării* de stat poţi avea un control ilimitat, deoarece *funcţionează* ca o maşină; asupra unui stat normal (adică unul organic dezvoltat din nevoile unei societăţi date) nu poţi exercita un control nelimitat, deoarece el nu poate fi „luat“ de la societate şi folosit la ce vrei tu, prin măsuri administrative, de comandă ori de control.[168] Astfel se explică de ce luarea în stăpânire a unui stat-maşină, care e sustras legăturii organice cu o societate a cărei expresie NU este şi pe care, din acest motiv, nu îl poate nici controla, nici modera, se poate realiza rapid, fără (mare) violenţă, fără răsturnarea ordinii legale (orice va fi însemnând aceasta) şi numai prin ocuparea poziţiilor-cheie de

comandă şi decizie din stat. În cazul României, pentru a pune mâna pe „maşinăria statului", poziţiile sunt: şeful Guvernului, preşedinţii camerelor, majoritatea parlamentară, preşedintele României, Avocatul Poporului, Consiliul Suprem al Magistraturii, Curtea Constituţională. Problema pe care au avut-o de rezolvat cei doi capi ai tentativei de „lovitură de stat legală", în încercarea lor de a dobândi *toată* puterea în stat, a fost următoarea: cum pot fi manipulate legile, încălcate procedurile şi forţate aranjamentele instituţionale, astfel încât, dacă avem Guvernul şi majoritatea parlamentară, să putem pune mâna pe toate celelalte poziţii-cheie ale maşinăriei de stat în cel mai scurt timp posibil, fără răsturnarea (aparentă) a ordinii legale şi constituţionale? Răspunsul lor a fost dat prin lovitura de stat din 3–6 iulie 2012.

Aşadar, în ce a constat „lovitura de stat legală" din vara lui 2012? Răspunsul complet a fost formulat de jurnalistul Cristian Câmpeanu de la cotidianul *România liberă*:

> Tentativa de lovitură de stat de anul trecut nu a constat în înlăturarea din funcţia de preşedinte a lui Traian Băsescu, deşi a avut drept ţintă înlăturarea lui Traian Băsescu. Lovitura de stat a constat în distrugerea tuturor piedicilor constituţionale, legislative şi administrative care ar fi putut sta în calea demiterii preşedintelui. Este vorba despre demiterea Avocatului Poporului şi înlocuirea lui cu un aliat obedient pentru ca ordonanţele de urgenţă ale Guvernului să nu mai poată fi contestate la Curtea Constituţională, este vorba despre modificarea, prin Ordonanţă de Urgenţă, a unei legi organice prin care se reduceau atribuţiile Curţii Constituţionale (după ce, cu o zi sau două înainte se vorbise despre revocarea judecătorilor indezirabili), este vorba despre trecerea *Monitorului Oficial* în subordinea Guvernului pentru a avea garanţia că numai ce vrea Guvernul este publicat (lege, hotărâre C[urtea] C[onstituţională], orice) şi chiar schimbarea şefului Institutului de Statistică pentru a avea siguranţa că cifrele de la referendum ies „aşa cum trebuie". În asta a constat lovitura de stat, nu în demiterea lui Traian Băsescu. Lovitura de stat a constat în distrugerea în numai trei zile a tuturor instituţiilor care pot sta între cetăţean şi comportamentul abuziv şi discreţionar al statului.[169]

Nu în suspendarea unui preşedinte aflat în competiţie politică cu opoziţia a constat lovitura de stat. „Lovitura de stat legală" a constat în modul în care, în vederea acaparării rapide, bruşte şi imediate a *întregii* puteri executive, două autorităţi publice (Guvernul, Parlamentul), dominate de o coaliţie politică (USL) al cărei scop prezumabil a fost controlul asupra justiţiei, au organizat şi dus la îndeplinire un *Blitzkrieg* împotriva procedurilor, legilor, Constituţiei, autorităţilor şi instituţiilor independente. Insist asupra faptului că *litera* legilor, pentru cineva care le era favorabil puciştilor, a putut părea că a fost respectată; ceea ce puciştii au călcat în picioare a fost *spiritul* legilor. Iar acest lucru, în opinia mea, a fost posibil pentru că, din multe motive, litera legii e de mult decuplată de spiritul ei.

IV. Cum a fost posibil?

Sunt mai multe dimensiuni de explorat: cadrul general de posibilitate, mecanismul instituţional şi cadrul mental.

IV.I. **Posibilitatea loviturii de stat** din România s-a bazat pe faptul că statul român de azi nu face un cuplu cultural, politic şi instituţional cu societatea românească. În mod paradoxal, divorţul dintre cetăţean (societate) şi instrumentele puterii (stat) nu face ca statul să devină slab, ci, sustrăgându-l contactului cu societatea, îl face nelimitat de puternic şi de incontrolabil. Din partea societăţii, acest fapt antrenează o indiferenţă de conştiinţă faţă de standardele morale ale clasei politice, fapt reflectat, de pildă, în indiferenţa cu care cetăţenii votează politicieni corupţi ori în coeficientul de încredere faţă de condamnaţii în justiţie. Din punctul de vedere al arhitecturii instituţionale a statului

însuşi, divorţul dintre cetăţean şi instrumentele puterii se traduce prin faptul că statul s-a construit, în timp, ca un instrument de putere, ca o „maşinărie“ de comandă şi execuţie a puterii politice – o „maşinărie de stat“ cu ajutorul căreia puterea conduce şi administrează societatea.

IV.2. **Mecanismul loviturii de stat din România a constat în combinarea a două instrumente de abuz de putere. Primul este instrumentul care poate fi numit al „aducerii la aceeaşi comandă“. Prin acesta, un grup organizat în scopuri ilegitime de putere a putut corela acţiunea de ocupare a câtorva poziţii-cheie de execuţie şi de comandă în aşa fel încât ansamblul pârghiilor statului să poată fi influenţat prin această corelare. (b) Al doilea instrument de abuz de putere poate fi numit „scoaterea hotărârilor executive şi legislative de sub control legal“: el a constat în măsurile luate de grupul oganizat în scopuri ilegitime de putere, prin care hotărârile Guvernului şi ale Parlamentului au putut fi scoase în mod para-legal de sub cenzura constituţională şi legală a Curţii Constituţionale. Pârghiile au fost trei: controlul asupra Avocatului Poporului (prin care hotărârile Guvernului au fost scoase de sub cenzura Curţii Constituţionale), reducerea competenţelor Curţii Constituţionale (prin afirmarea suveranităţii nelimitate a Parlamentului) şi manipularea cronologiei hotărârilor şi a efectivităţii lor legale (prin publicarea controlată în** Monitorul Oficial a deciziilor luate, când de Guvern, când de Parlament).

IV.3. **Cadrul mental**. În fine, trebuie să pomenim şi de condiţiile mentale care, din punct de vedere colectiv, social şi politic, au făcut cu putinţă lovitura de stat din vara lui 2012.

IV.3.1. (OAMENII POLITICI). Pe toată durata crizei constituţionale din vara anului 2012, politicienii au făcut caz numai şi numai de respectarea legilor şi a Constituţiei, pretinzând că le respectă întocmai, în litera şi spiritul lor. Realitatea este că niciodată mai mulţi oameni nu au respectat mai puţin şi într-o mai mică măsură ceea ce pretindeau că respectă mai mult. Juriştii şi-au dezonorat profesia şi au apărat cu argumente legale ceea ce nici un om integru nu putea apăra, iar politicienii au călcat în picioare exact ceea ce pretindeau că apără, susţinând că luptă pentru ca niciodată, nimeni, să nu mai poată călca în picioare acele valori. Demagogia, minciuna, populismul şi naţionalismul s-au împletit într-un tip de discurs care i-a îngrozit pe moderaţi şi i-a exaltat pe cei care voiau sângele celor care îndrăznesc să critice şi să se opună. Cu ajutorul televiziunilor pe care le controlează, politicienii au creat în România o atmosferă de pogrom. Nu au existat nici o moderaţie, nici un scrupul, nici o reţinere. Judecătorii de la Curtea Constituţională erau vânaţi la televiziuni şi demascaţi că s-au vândut Occidentului. Legile au fost invocate în spiritul lor pentru a fi nesocotite în litera lor şi au fost nesocotite în litera lor, clamau politicienii, pentru a fi mai bine respectate în spiritul lor. Într-o ţară în care cadavrul corpului politic începuse să se descompună, împuţind cu mirosul lui de putrefacţie toată societatea, politicienii proclamau zorii adevăratei democraţii şi instaurarea suveranităţii naţionale. Iar poporul, îmbătat de cezarism, de socialism şi de demagogie naţională, îi aclama entuziast pe stadioane. Despre *aceşti* politicieni (ca un comentariu la „puciul parlamentar“ din vara lui 2012), Herta Müller a rostit cuvântul decisiv: „*Denen ist das Land scheißegal*.“[170] Pe româneşte, asta s-ar traduce printr-un „Ăstora li se rupe complet de ţara asta“.

IV.3.2. (POPULAŢIA). Aspectul cel mai tulburător al evenimentelor din vara lui 2012 este gradul în care lipsa de moderaţie a politicienilor a fost susţinut de lipsa de moderaţie a populaţiei.

Electoratul ar fi putut sancţiona tentativa de lovitură de stat prin vot, la referendumul de demitere a preşedintelui. Dacă electoratul care era împotriva preşedintelui ar fi votat împotriva dorinţei sale politice (de a-l pedepsi de preşedinte), pentru a sancţiona abuzul constituţional al celor care l-au suspendat (fără motiv constituţional), ar fi dat un puternic mesaj de maturitate democratică, îndreptat de corpul politic românesc împotriva clasei politice româneşti. Contrariul, însă, s-a petrecut: dorinţa oamenilor de a se răzbuna pe cel care a justificat tăierile salariale din 2010 a fost mai puternică decât dorinţa de a trăi într-un stat de drept. Pasiunea politică socialistă a fost mai puternică decât patriotismul Constituţiei. În vara lui 2012, populaţia României a demonstrat că politica bate legea şi că oamenii acceptă să subordoneze orice aspect legal dobândirii unor satisfacţii politice de moment. Altfel spus, statul de drept, în România, nu se poate baza nici pe politicieni, nici pe populaţie. Dacă România a rămas stat de drept este pentru că România, în 2012, făcea parte din Uniunea Europeană şi era membru NATO. Dacă nu ar fi făcut parte din aceste organizaţii, astăzi visul politicienilor români de a lua în stăpânire totală „maşinăria statului“ ar fi fost realizat. Iar căinţa societăţii de a fi dat statul de drept pe o promisiune mincinoasă, aceea că numai prin acapararea totală a puterii politicienii vor putea redistribui în folosul oamenilor bogăţia naţională, ar fi fost nu doar tardivă, ci şi grotescă, pentru că ar fi adăugat, la prostia de a fi crezut o minciună, recunoaşterea faptului de a-şi fi traficat în mod conştient demnitatea, adică viitorul, pe câţiva bani efemeri, câştigaţi pe degeaba.

IV.3.3. (SPAŢIUL LAX DINTRE UZ ŞI ABUZ). Nu ar fi fost posibil ca lovitura de stat din vara lui 2012 să le fi părut multora legală dacă în mentalul colectiv românesc nu ar fi existat un larg spaţiu de manevră, deopotrivă confuz şi lax, în care abuzul legii să poată fi confundat, cu bună-credinţă, cu uzul ei legitim. În România, din cauza mentalităţii morale laxe, orice lege are o marjă largă de abuz acceptabil, care, în alte ţări, unde funcţionează un alt mental moral (nu doar al cetăţenilor, ci şi al autorităţilor), ar stârni imediat alerta publică şi ar fi sancţionat imediat, ca abatere de la legalitate. Ceea ce la noi este „merge şi aşa“, în alte părţi este „aşa ceva nu e posibil“. Percepţia asupra abuzului, la noi, este marcată de convingerea, larg răspândită, că nu e un capăt de ţară să încalci o lege dacă încălcarea legii nu face rău nimănui (iar acest „nimănui“ înseamnă, de fapt, „îmi face bine *mie*“). Stricteţea nu face parte, la noi, nici din conştiinţa juridică, nici din cea morală. În acest larg spaţiu de confuzie şi laxism moral, care separă şi uneşte în conştiinţa publică românească uzul ilegal de abuzul legal, şi-au putut arunca rădăcinile nocive manevrele para-legale ale grupului organizat care a conceput şi realizat lovitura de stat din vara lui 2012. Autorii ei ştiau că există în conştiinţa publică românească un larg spaţiu de manevră, între uzul şi abuzul legal, pe care se pot baza şi în care pot deghiza abuzul în uz şi prezenta uzul drept abuz. În acest spaţiu al laxităţii s-a putut rătăci buna-credinţă a multor oameni care au sprijinit lovitura de stat, iar din confuzia morală care a fost făcută posibilă şi întreţinută de existenţa lui şi-a extras multă muniţie de bună-credinţă contrariată propaganda toxică a politicienilor. Căci, în esenţă, orice propagandă mincinoasă reuşită se bazează pe un număr de confuzii morale încăpăţânate, cuibărite în structura mentală a celor care s-au lăsat convinşi. Când e vorba de minciuni (şi cu atât mai mult când e vorba de incitare la ură, prin ele: cum a fost cazul în 2012, în România), victima înşelată nu e niciodată, moralmente vorbind, complet nevinovată. Nimeni nu e nevinovat când se alătură celor care aruncă cu piatra.

V. Este România o anomalie?

Pentru multe din motivele enumerate mai sus, cu siguranţă că da. România este o ţară profund marcată nu numai de trecutul ei totalitar de durată, ci şi de trecutul ei contradictoriu în raport cu procesele şi mecanismele de modernizare din ultimul secol: o modernizare societală şi economică întreruptă brutal chiar în momentul consolidării ei, distrusă apoi sistematic, prin forţă şi teroare, reconstruită apoi *ab ovo* într-un mod atât de greşit şi de fals, încât *toate* rezultatele „reconstrucţiei“ socialiste s-au dovedit inutilizabile atunci când România a ieşit din nou la lumina istoriei.

v.1. Problema continuităţii mecanismelor de modernizare

Faţă cu *acest tip* de trecut, există un criteriu de comparaţie între ţările care s-au angajat în procese de modernizare, care se impune de la sine şi care priveşte *continuitatea* proceselor de modernizare. În rezultatele evoluţiei lor, se dovedeşte că statele şi societăţile moderne se deosebesc în mod obiectiv între ele după cum procesele de modernizare au fost *continue* ori *discontinue*. Potrivit acestui criteriu, „normale“ ar fi ţările care s-au bucurat de continuitate, iar „anormale“ ar fi ţările care au suferit fie discontinuităţi majore ale proceselor de modernizare (distrugeri ale structurilor de proprietate, legislaţii totalitare etc.), fie angajări forţate în modernizări de tip „pseudomorfoză“[171] (cum s-a întâmplat cu toate ţările supuse pseudo-modernizării comuniste).

v.2. Problema erodării tradiţiilor liber constituite

Alături de criteriul continuităţii proceselor de modernizare, mai există un criteriu cu ajutorul căruia putem deosebi, cu suficientă obiectivitate, o ţară „normală“ de una „anormală“. Dacă luăm ca termen de comparaţie Olanda, care, spre deosebire de România, s-a bucurat de o continuitate istorică remarcabilă a proceselor de modernizare, acest al doilea criteriu poate fi exprimat prin următoarea observaţie: oricâte asemănări culturale contemporane (hedonism consumist, postmodernism politic etc.) ori societale (care ţin de structuri şi mecanisme comune de modernizare) ar putea fi găsite între ţările noastre, va continua să existe între ele, ca tip de societate occidentală (Olanda) şi tip de societate posttotalitară (România), o diferenţă pe care numai evoluţiile de lungă durată o vor putea (eventual) şterge complet: gradul diferit de erodare al tradiţiilor liber constituite.

Statele moderne, după cum sunt totalitare sau sunt democratice, se află antrenate în mod intrinsec în procese *principial distincte* de erodare a tradiţiilor constituite. În statele democratice, acţionează procesele de erodare asociate cu mecanismele modernizării (care, în postmodernitate, acţionează inclusiv asupra tradiţiilor deja constituite, ori pe cale de constituire, ale modernităţii). Aceste procese de erodare sunt spontane şi nu au de-a face cu obiectivele *programatice* ale statelor. În statele totalitare, dimpotrivă, procesele de erodare sunt dictate şi organizate de către stat, ca parte din obiectivul totalitar de încadrare, înregimentare şi transformare totalitară a societăţii. Politica totalitară separă cu forţa societatea de tradiţiile ei constituite, pentru a o putea mai uşor îngenunchea, supune, îndoctrina şi, în cele din urmă, transforma după tiparul totalitar (fascist, comunist sau nazist). Cum ştim de la Edmund Burke, Alexis de Tocqueville şi de la Lordul Acton, libertatea are întotdeauna nevoie de o tradiţie a libertăţii pentru a face faţă atacurilor liberticide. Or, distrugerea sistematică a tradiţiilor liber constituite ale unei societăţi reprezintă calea cea mai sigură şi mai rapidă de a ucide libertatea politică şi de a-i lipsi pe oameni, individual, de singurul lor sprijin moral împotriva tentativelor statului de a-i înrobi social ori sufleteşte.

v.3. Consecinţa distrugerii sistematice a tradiţiilor: mecanismul „inversiunii morale“

În cazul României, erodarea tradiţiilor liber constituite a fost cuprinzătoare şi profundă. A fost dictată şi organizată cu violenţă de stat. Ea a fost întărită, în lungile decenii de frică, de servilism şi de anomie asistate de stat, prin naşterea unui foarte pervers mecanism de „inversiune morală“, la nivelul întregii societăţi (o consecinţă tipică a politicilor publice totalitare). Prin acest mecanism, tradiţiei morale obişnuite, cu instinctele ei sociale normale, i s-a substituit o tradiţie morală „inversată“, dotată cu instincte sociale şi morale noi, inversate faţă de cele obişnuite. Dacă, într-o societate normală, prima opţiune a unui individ este respectarea regulii, într-o societatea moralmente inversată prima opţiune este încălcarea ei. Fenomenul de „inversiune morală“ e responsabil pentru acceptarea spontană, de către aproape toţi membrii unei societăţi totalitare, a răului cotidian şi pentru banalizarea răului fundamental. În condiţii de inversiune morală, graniţa dintre bine şi rău se estompează ori chiar se şterge. Discernământul e nesigur şi, cu timpul, dispare. Ceea ce într-o societate normală e considerat inacceptabil şi stârneşte indignare, într-un stat totalitar e acceptat ca firesc, ori ca inevitabil, şi e însoţit doar de ridicări din umeri. Ceea ce s-a petrecut este că o tradiţie liber constituită a libertăţii a fost înlocuită printr-o stare de fapt a servituţii. Pentru a putea fi acceptată de societate, instalarea stării de fapt a servituţii a trebuit să fie însoţită de o tot mai profundă interiorizare socială a „inversiunii morale“, la nivelul fiecărui individ în parte, ca un mecanism sufletesc de apărare (cam ca în felul formării reflexelor condiţionate la animalele flămânde ori supuse ameninţării). În România, la servitute s-a ajuns prin distrugerea tradiţiilor liber constituite şi prin interiorizarea socială a inversiunii morale. Din acest motiv, societatea posttotalitară a oricărei ţări fost comuniste numai aparent seamănă cu societatea democratică a oricărei ţări occidentale postbelice. Şi tot din acest motiv, distrugerea tradiţiilor libere ale societăţilor din fostele ţări comuniste constituie etalonul după care trebuie judecată situaţia societăţilor occidentale de azi.

VI. Problema tradiţiei

După cum se vede, ca să explic particularitatea românească, am ajuns la problema tradiţiei şi a rolului pe care îl joacă erodarea acesteia în evaluarea raţională a ţărilor europene. Deşi problema tradiţiei este crucială, importanţa tradiţiilor pentru supravieţuirea liberă a unei societăţi ori pentru asigurarea unui raport fertil între continuitate şi inovaţie a fost mult timp nesocotită, ca urmare a imensului prestigiu moral pe care l-a avut ideea revoluţiei în secolele XIX şi XX.[172] Or, toate societăţile care au trecut prin revoluţionarea totalitară a statelor lor au descoperit pe pielea proprie că efectul cel mai profund al transformării totalitare constă în distrugerea tradiţiilor societale informale, acelea care sunt asociate într-un mod subtil şi delicat cu „moravurile“, cu „structurile mentale“, cu „mentalităţile“. În lumina experienţei distrugerii societăţilor de către statele totalitare, marele secret al civilizaţiei apare ca fiind existenţa naturală, în mentalul colectiv al unei societăţi, a unor mediatori „instituţional-morali“, a unor „frâne“ capabile să tempereze interior avântul distructiv al agresorilor şi, în acelaşi timp, să stimuleze capacitatea de reacţie şi rezistenţă a celor care se opun agresiunii. Marele secret al civilizaţiei, în raport cu absenţa ei, este, prin urmare, existenţa unei culturi a înfrânării, a reţinerii, a moderaţiei. Dar nu a unei culturi discursive, din aceea care se predă în şcoli, poate fi cuprinsă în manuale şi e apanajul elitelor cultivate. Tradiţia la care mă gândesc este alcătuită dintr-o pluralitate de „tradiţii mentale“ ale reţinerii şi ale moderaţiei, care sunt vii şi posedă

eficacitate numai atâta timp cât sunt trăite ca nişte „reflexe morale înnăscute“, în cadrul unei experienţe comunitare care e egal împărtăşită de „elite“ şi de „mase“.

Cât timp „tradiţii mentale“ ale reţinerii şi ale moderaţiei sunt, statistic vorbind, valide pentru marea majoritate a populaţiei şi constituie *ein absolutes Muß* pentru modul în care funcţionează instituţiile, civilizaţia triumfă şi (per)durează. În schimb, când majorităţile derogă de la observarea lor, iar respectul faţă de reguli e privit tot mai mult ca fiind la latitudinea fiecăruia (adică devine, în ultimă instanţă, facultativ), când prima opţiune a celor care se confruntă cu o criză sau sunt motivaţi de atingerea unui scop aflat în răspăr cu comunitatea este aruncarea peste bord a întregului bagaj de „reţineri“, „frâne“ şi „moderaţii“, atunci civilizaţia decade şi se îndreaptă spre multiplele crize care, în final, prin intermediul devalorizării tot mai profunde a *încrederii* societăţii în valorilor ei fundamentale, o vor destrăma. Secretul civilizaţiei este moderaţia, tot aşa cum secretul procesului civilizării individuale (să ne amintim de teza lui Norbert Elias) este înfrânarea. Ştim cu toţii că ambele virtuţi pomenite aici, şi moderaţia, şi înfrânarea, sunt, azi, perfect impopulare. Vom vedea acest lucru mai jos, când voi vorbi de actualitatea neronismului. Deocamdată să revenim la importanţa tradiţiilor în menţinerea civilizaţiei.

VII. Ce este tradiţia?
(argumentele lui Karl Popper)

Înainte de a spune ce anume înţeleg prin tradiţie, voi preciza că, aşa cum o văd eu, tradiţia nu are nimic de-a face cu tradiţionalismul. Tradiţionalismul este o doctrină despre cum anume o tradiţie vie, pentru a fi conservată, trebuie să fie concepută ca un bloc rigid de teorii şi doctrine fixe, menţinute neschimbate prin măsuri ferme (de regulă coercitive). Conservarea, pentru tradiţionalist, este conservare *ne varietur*. Pentru mine, conservarea este lucrarea combinată a respectului faţă de ceea ce este moştenit şi a gândirii critice, a criticii raţionale. Tradiţie şi raţionalism merg mână în mână. Karl Popper, care a subliniat în repetate rânduri rolul crucial al tradiţiei în formularea cunoaşterii inovatoare[173], spunea că un raţionalist înţelege foarte uşor că îşi datorează raţiunea altor oameni şi că, tocmai pentru că este raţionalist, raţionalistul înţelege şi limitele raţionalismului, şi faptul că acesta nu este posibil fără tradiţie.[174] Raţionalism, pentru Popper, nu înseamnă atotputernicia raţiunii, ci capacitatea de a învăţa din critică.[175] Căci nici o discuţie raţională nu se poate purta fără a avea în vedere adevărul teoriilor concurente.[176] De aceea, pentru Popper, „tradiţia este […] de departe cea mai importantă sursă a cunoaşterii noastre“[177].

Din punctul de vedere al atitudinii noastre, tradiţia constă în respectul faţă de cunoaşterea şi înţelepciunea acumulate pentru noi de cei care au trăit înaintea noastră, de grija faţă de patrimoniul material şi imaterial al societăţii în care ne-am născut. Nu poţi avea respect în cunoştinţă de cauză fără adoptarea unei atitudini raţionale, critice faţă de lucrarea înaintaşilor. Critica nu anulează deloc pietatea. Numai prin acea rezonabilitate la care conduce simţul critic se poate pietatea exercita în mod nesuperstiţios. Tradiţia, aşa cum o văd eu, este respectul faţă de tot ce este bun, inteligent, profund, raţional şi moral în lumea în care am deschis ochii; şi mai este, printr-o aceeaşi atitudine interioară, discernământul faţă de tot ce e rău, prostesc, imatur, degradant şi iraţional în jurul nostru.

În mod substanţial, când spun tradiţie mă refer la ansamblul de structuri mentale dotate cu o mare

stabilitate în timp, care sunt spontan produse de ţesutul comunitar al unei societăţi şi care generează în mod constant comportamente morale şi civice cu efecte sociale, care, pe de o parte, confirmă şi întreţin structurile mentale de bază, şi, pe de altă parte, creează noi forme instituţionale, capabile să reproducă temperamentul moral comun al omului care trăieşte în acea societate. Deşi este susţinută, formal şi informal, de tot felul de instituţii, cu grad mai mare ori mai mic de formalizare legală, tradiţia este imaterială. Nu poate fi pipăită, apucată, formulată fără rest, localizată: e şi în oameni, şi în instituţii, şi în moravuri, şi în datini, şi în suflete, şi pe străzi; e formată şi din teorii, dar şi din comportamente; din gânduri conştiente, dar şi din instincte. Tradiţia este mediul imaterial în care se nasc, se maturizează şi ajung să dea roade toate gândurile şi sentimentele unei comunităţi. Tradiţia este solul nutritiv în care îşi afundă rădăcinile toate instituţiile prin care o societate, în chip permanent, se produce şi se auto-reproduce; în acelaşi timp, este şi spiritul care animă funcţionarea de zi cu zi a instituţiilor, şi temperamentul moral care inspiră, în mod informal, deciziile zilnice ale oamenilor care trăiesc în societate. Fără instituţii, tradiţiile sunt neputincioase; dar fără tradiţii, instituţiile sunt oarbe. Această relaţie de profundă interdependenţă între instituţii şi tradiţii, care e sistematic ignorată de pozitivismul juridic modern, a fost exprimată cu o mare claritate de către Karl Popper:

> Instituţiile ca atare nu sunt niciodată suficiente dacă nu sunt temperate de către tradiţii. Instituţiile sunt întotdeauna ambivalente, în sensul că, în absenţa unei tradiţii puternice, ele pot servi şi unor scopuri opuse celor pentru care au fost create. […] Este nevoie de tradiţii ca de o punte de legătură între instituţii şi intenţiile şi opţiunile indivizilor.[178]

> Toate legile, fiind principii universale, trebuie să fie interpretate pentru a fi aplicate; iar o interpretare are nevoie de anumite principii ale practicii concrete, care pot fi oferite numai de o tradiţie vie. [...] Printre tradiţiile pe care trebuie să le considerăm cele mai importante se numără şi ceea ce am putea numi „cadrul moral“ (corespunzător „cadrului juridic“ instituţional) al societăţii. Acesta include simţul tradiţional al dreptăţii sau echităţii împărtăşit de societate sau gradul de sensibilitate morală atins de ea. Acest cadru moral serveşte drept bază care face posibilă realizarea, la nevoie, a unui compromis corect sau echitabil între interese aflate în conflict. Desigur, nici el nu este dat o dată pentru totdeauna, însă se schimbă relativ încet. Nimic n-ar putea fi mai periculos decât distrugerea acestui cadru tradiţional, aşa cum şi-a propus să facă nazismul. Distrugerea lui duce în cele din urmă şi la nihilism, adică la desconsiderarea şi disoluţia tuturor valorilor umane.[179]

Fireşte, gradul de distrugere este proporţional cu durata regimului totalitar. Germania a fost „ocupată“ de totalitarism o jumătate de generaţie; Rusia, două generaţii şi jumătate (iar autoritarismul, şi anomia care e legată de el, continuă); România, o generaţie şi jumătate. Ca regulă empirică, afirm că acolo unde „ocuparea“ totalitară a societăţii a durat mai mult decât durata unei schimbări de generaţie (treizeci de ani), distrugerea totalitară a tradiţiilor informale, acelea în care se adăpostesc şi prin care se exprimă mentalităţile colective ale unei societăţi, a devenit (practic) ireversibilă.

VIII. Triumful literei, moartea spiritului

Teza mea este că societatea care iese din (cel puţin) treizeci de ani de ocupaţie totalitară nu mai este (aproape) deloc societatea care a intrat. Ea poate vorbi aceeaşi limbă, se poate recunoaşte în aceleaşi valori literare, se poate identifica cu aceeaşi istorie naţională, dar limba va fi vorbită mai puţin „civilizat“, „mai „incult“; valorile vor fi înţelese şi practicate *altfel*, adică mai simplificat, mai rigid, cu mai puţină „fineţe“; iar istoria proprie va tinde să se identifice, în *noii* ei ochi, cu o „vulgată

naţională“, care e mai ideologică, mai schematică, mai reificată decât o istorie „normală“. Cât priveşte tradiţiile politice proprii, acelea constituite în mod organic din propria sa istorie constituţională *liberă*, se va putea constata că ele, după schimbarea generaţiilor, nu mai sunt active în comportamentele cotidiene: se vor fi reificat, destrămate şi refulate, îngheţate în memoria colectivă *inactivă* a societăţii. Această „îngheţare“, această ieşire din actualitatea comportamentală a unor tradiţii politice cândva vii, are drept consecinţă neaşteptată un soi de disociere cognitivă sistematică între litera legilor şi spiritul lor. Pentru că într-un stat totalitar supravieţuieşti dacă reuşeşti să decuplezi cât mai complet litera legii, care dictează comportamentele din spaţiul public (un domeniu *total* controlat de stat), de spiritul legii, care dictează comportamentele din interiorul conştiinţei private (o zonă relativ sustrasă controlului de stat), supravieţuitorii, adică oamenii de succes ai societăţilor totalitare, au interiorizat în adâncul conştiinţei lor morale convingerea că legea este a celor care exploatează şi subjugă, nu a celor care sunt obligaţi să i se supună. Binele comun e o ficţiune. Morala e o minciună socială: fraierii o respectă, cei inteligenţi o invocă şi fac după cum le dictează interesul. Consecinţa totalitarismului e cinismul fără perdea, pragmatismul cel mai lipsit de scrupule – pe scurt, darvinismul social. Drept urmare, conştiinţele oamenilor care au supravieţuit transformării totalitare a societăţilor lor manifestă un soi de deficit cognitiv în aprecierea complexităţii comportamentelor morale. Pentru ei, nu există complexitate morală. Pentru omul obligat să trăiască într-un regim totalitar, comportamentele sociale sunt acte exterioare, indiferente sub raportul convingerilor. A respecta legea presupune a o respecta formal: ceea ce înseamnă că la prima ocazie, dacă interesul o dictează şi nu rişti nimic, legea poate fi foarte bine încălcată, fără probleme de conştiinţă – eşti prost dacă procedezi altfel. Legea e pentru proşti; deştepţii folosesc legea după bunul lor plac. Litera legii nu mai e însoţită de un spirit al ei, pentru că legea totalitară a fost din capul locului gândită în disociere de spiritul ei. Ceea ce face ca, în condiţii de nesupraveghere, prima opţiune *legală* a omului care a interiorizat boala morală a totalitarismului triumfător – disocierea cognitivă sistematică între litera şi spiritul legii – să fie NU respectarea regulii, ci încălcarea ei.

IX. Până la urmă, suntem cu toţii în aceeaşi barcă

Este deci România o „anomalie“? În lumina acestor consideraţii, cu siguranţă că da.

Greu ne putem imagina ca o ţară precum Olanda să fie, ca România, ţinta unei lovituri de stat legale. Poate că unora dintre politicienii olandezi mai bizari le-ar trece prin cap ideea: dar cu siguranţă restul clasei politice ar reacţiona negativ, iar ansamblul populaţiei sigur nu ar aproba şi, cu atât mai puţin, nu ar susţine prin vot un asemenea proiect scelerat. În acelaşi timp, deşi ţările occidentale „normale“ nu au suferit de pe urma unor discontinuităţi ale proceselor de modernizare, există totuşi ceva neliniştitor în transformările care au avut loc în mentalul colectiv, în ultimele decenii, în aceste ţări: un fenomen care poate fi legat de un tip anume de erodare a tradiţiilor morale, culturale, sociale şi politice. Cartea lui Rob Riemen *De eeuwige terugkeer van het fascisme*, publicată în 2010, ne atrage atenţia asupra acestui fenomen. Locul de manifestare al fenomenului semnalat de Riemen este Olanda şi se referă la orientarea spre retorici şi politici fasciste a unui partid olandez (Partij voor de Vrijheid).[180] Dar cauzele semnalate şi incriminate de autor nu sunt (doar) olandeze, sunt (pan)europene şi ţin de rapida descompunere a majorităţii tradiţiilor creştine,

umaniste şi clasic-liberale din întreaga Europă. Prin urmare, ca şi în cazul discuţiei referitoare la România, unde manifestările fenomenelor semnalate mai sus sunt locale, dar cauzele lor sunt general valabile pentru ţările posttotalitare, cazul derapajului politic fascist din Olanda este local, dar cauzele lui sunt general valabile pentru societăţile post-postmoderne occidentale. Aş adăuga observaţia că aceste cauze sunt de acum valabile, *mutatis mutandis*, şi pentru ţările europene postcomuniste, a căror racordare la societăţile Occidentului liber s-a realizat, după 2000, exact prin mecanismele de postmodernizare şi masificare care sunt făcute responsabile de către Rob Riemen pentru derapajele fasciste din Olanda.

Aşa cum se vede azi, există în Europa un potenţial de anomie convergent, rezultat din confluenţa tipurilor specifice de eroziune a tradiţiilor constituite, proprii ţărilor posttotalitare, respectiv postdemocratice. Primele contribuie la potenţialul de anomie prin nivelul *instinctiv*[181] foarte scăzut de respectare a regulilor de coeziune ale ansamblului societal, precum şi prin dispreţul cinic faţă de orice considerent practic legat de respectarea *spiritului* legilor. Ţările postdemocratice contribuie la potenţialul de anomie al lumii de azi prin generalizarea unui tip uman aflat în „depăşirea“ frenetică şi vertiginoasă a tuturor virtuţilor care au caracterizat până nu de mult spiritul Europei, fie că acea Europă fusese a virtuţilor creştine, a virtuţilor umaniste ori a virtuţilor liberalismului clasic. Cu această neaşteptată convergenţă a anomiilor, suntem, de acum, cu toţii, postdemocraţi şi posttotalitari, în aceeaşi barcă post-postmodernă. Cum arată ea, scrutată cu ochii umanistului?

X. Importanţa autonomiei morale
(argumentele lui Kenneth Minogue)

Ţinea de tradiţia modernităţii europene ca indivizii să fie caracterizaţi, în ochii lor şi în ochii comunităţii, prin autonomia lor morală. Aceasta înseamnă că deciziile lor privind viaţa în familie, în comunitate şi în propria lor conştiinţă provenea din forul lor interior, şi nu din deciziile comunităţii. A fi autonom din punct de vedere moral înseamnă a te autoguverna, în condiţiile în care autoguvernarea decurge în mod esenţial din forul interior, nu din deciziile prestabilitate ale societăţii. Statele totalitare nu tolerează autoguvernarea individuală: ele preiau prin forţă, de la fiecare individ în parte, sarcina autoguvernării, transformând-o într-o guvernare directă, de către stat, a destinului fiecăruia. Ca atare, subiecţii statelor totalitare vor fi deposedaţi de dreptul de a lua decizii proprii, libere, în forul lor interior. Îşi vor pierde, adică, autonomia morală: dar nu numai ea, ci şi dreptul lor *individual* la autonomie sufletească. Statutul lor va deveni, din liber, servil; dar nu doar *civil* servil, ci şi *sufleteşte* servil. Aici e diferenţa crucială faţă de statele normale: statele democratice guvernează societăţi, nu oameni (indivizii se guvernează singuri); statele despotice guvernează şi societăţi, şi suflete (oamenii pierzându-şi dreptul de a se autoguverna).

În trecut, statutul servil fusese impus indivizilor de către statele totalitare, cu forţa. Azi, s-a ajuns la o stranie situaţie de servitute voluntară, în faţa statelor asistenţiale, cărora indivizii, în schimbul unor avantaje de securitate socială, le-au cedat benevol porţiuni semnificative din deciziile de autoguvernare. Că există o tendinţă în legislaţia modernă de a oferi beneficii celor care acceptă să îşi delege suveranitatea personală către un stat-al-redistribuţiei-bunurilor („*a Distributive State*“) a fost semnalat încă din 1912 de către Hilaire Belloc, în cartea sa *The Servile State*. Dar de o tendinţă

marcată a societăţilor postmoderne spre abandonarea autonomiei morale a indivizilor care le compun în beneficiul statului nu s-a vorbit în mod sistematic până de curând. A făcut-o Kenneth Minogue în ultima sa carte, *The Servile Mind: How Democracy Erodes the Moral Life* (2010). Minogue este preocupat de două tendinţe: „deriva contemporană către servilism ca nouă condiţie morală“ şi abandonarea voluntară, de către o masă critică de cetăţeni europeni, a vechiului ideal moral european de autonomie individuală.[182] Oamenii nu se mai văd pe ei înşişi ca pe nişte individualităţi care decid în forul lor interior asupra opţiunilor demne de a fi luate, ci ca pe nişte membri ai unor grupuri economice, etnice, sexuale, ideologice, religioase etc., care le exprimă integral opţiunile. Omul, altfel spus, nu mai este individ: este colectivitate. Este *colectivizat* de grupul său de apartenenţă. În schimbul apartenenţei (a sentimentului reconfortant că aparţine), el îşi oferă subordonarea.

> În epoca noastră, rigiditatea structurală născută din ideile elementare de dreptate socială şi vulnerabilitate în societatea contemporană constituie o nouă lume a servilismului, pe care nimeni din vremea lui Belloc nu şi-ar fi putut-o închipui. […] Condiţiile structurale ale minţii servile aşa cum se exprimă ea în purtări […] constau în chip limpede în dependenţa de ajutoare sociale, conştientizată la scară largă şi pe care până şi guvernele din prezent o socotesc inadmisibilă […], în structurile juridice şi de reglementare menite să protejeze o categorie abstractă a comunităţii sau alta de hărţuiri, jigniri, atingeri ale stimei de sine, sau de supunerea la numeroasele alte lucruri interpretate la nivel oficial ca forme de oprimare […], [şi] în structurile care îi apără pe oameni de statutul de victimă, care sunt totodată forme de educaţie în arta de a deveni o victimă.[183]

Argumentul lui Minogue este că aspiraţia, generală azi, de a beneficia de certitudinea unei siguranţe personale garantate şi asigurate de stat a modificat în mod semnificativ caracterul moral al societăţilor europene. Să nu uităm că societăţile europene care au devenit în ultimele două sute de ani democraţii erau „asocieri de indivizi autonomi“, în care

> Bogaţii şi săracii deopotrivă îşi făceau propriile învoieli în cadrul unei societăţi civile care conţinea un număr semnificativ şi în continuă creştere de asociaţii – sociale, caritabile, religioase, de ajutor reciproc, de tip sindical etc. […] Principala notă de independenţă era abilitatea de a produce resursele necesare vieţii fără a depinde de ajutor bănesc de la stat, iar aceasta constituia „respectabilitatea“.[184]

A rezultat din acest tip de asocieri individualiste un tip uman dotat cu o structură morală fermă, curajoasă, independentă, rezistentă, întreprinzătoare, autonomă, care s-a dovedit de-a lungul timpului deosebit de creativă şi de eficace. Acest tip uman poseda caracter moral, iar societăţile pe care le-a creat, care nu erau deloc nişte societăţi de asistenţă socială, ci nişte simple cadre de mişcare pentru acţiuni individuale independente, au devenit depozitarele unui ţesut instituţional capabil să producă şi să reproducă caractere morale. Pe scurt, guvernarea societăţii lăsa loc liber autonomiei morale şi autoguvernării individuale.

XI. Statele moderne ca „monştri reci“

Asta până când statele au crescut şi au devenit „monstrul rece“ despre care, într-un pasaj intitulat în chip profetic „Despre noii idoli“, vorbeşte Nietzsche în *Aşa grăit-a Zarathustra*:

> Stat? Ce e statul? […] Statul e cel mai rece dintre toţi monştrii reci. E rece chiar când minte; şi iată ce minciună poartă el pe buze: „Eu, statul, sunt poporul.“[185]

Maturizarea puterii statului modern a coincis cu răspândirea minciunii că statul este poporul. Iar acest lucru s-a petrecut în atmosfera de catastrofă şi măcel a Primului Război Mondial. Mărturiile pe

care le putem culege de atunci, de la cele mai sensibile şi receptive minţi, sunt pilduitoare. Pentru Gustav Landauer, care a fost maestrul necontestat al unor spirite strălucite precum Martin Buber, Hans Kohn, Rudolf Kayser, Manès Sperber, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Ernst Toller şi Ernst Bloch, statul modern este „forma supremă de Non-spirit (*Ungeist*)"; statul modern este cel care, fiind „duşmanul de moarte a ceea ce a fost creştinismul veritabil sau spiritul vieţii", a ucis spiritul comunităţii medievale (*Gemeinschaft*).[186] Pentru Ernst Bloch, care visa la un socialism viitor, statul ca scop în sine nu e altceva decât „venerarea demonicului" şi provine dintr-o „conştiinţă de sine explicit anticreştină" – de aceea, „socialismul de stat" era ceva care trebuia cu orice preţ evitat.[187] Şi György Lukács, pentru care serviciul militar obligatoriu era „cea mai josnică sclavie din câte au existat vreodată", detesta statul modern, în care nu vedea decât o formă de auto-organizare a bolii, „[*eine*] *organisierte Tuberkulose*", ceea ce trimite în chip spectaculos la viziunea statului ca „imoralitate organizată", pe care Nietzsche o nota în manuscrisele sale, în martie 1888 („*Der Staat oder organisierte Unmoralität…*").[188] Lukács considera că păcatul împotriva spiritului comis de Hegel, pe care îl adora, consta în a fi înconjurat realitatea statului cu un „halou metafizic. Dacă germenii ciumei s-ar organiza – spunea Lukács –, ei ar întemeia statul mondial".[189] Pentru a caracteriza fără drept de apel epoca în care trăia, Lukács reia formula lui Fichte din 1806, pe care am amintit-o şi eu la începutul acestui eseu: *Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*. Faptul că un om indiferent religios a reluat în nume propriu o judecată fundamental religioasă e pilduitor. Răul nu era obişnuit, era teologic. Lukács a văzut cum societăţile au fost împinse în război de statele lor; cum societăţile şi-au aclamat statele şi s-au aruncat în măcelul reciproc cu entuziasm; cum statele s-au lepădat de orice formă de umanitate, iar cetăţenii lor, de demnitate; cum statele s-au dovedit a fi cei mai reci şi mai eficienţi administratori ai morţii; că statul a devenit cel mai rece dintre toţi monştrii; de unde evidenţa că epoca în care statele sunt aclamate pentru că îşi aruncă societăţile în măcel nu poate fi decât epoca celei mai cuprinzătoare păcătoşenii; iar consimţământul la ea e afundarea în păcatul cel mai deplin.

Aceste spirite detestau statul modern pentru că vedeau în el atât minciuna asupra căreia atrăsese atenţia Nietzsche („Eu, statul, sunt poporul"), cât şi faptul că, având această justificare mereu pe buze, forţa lui de organizare şi de înregimentare reprezintă un pericol pentru autonomia societăţilor. Ei simţeau că sub ochii lor se produsese, cu statul modern, o revoluţie tăcută, ameninţătoare, ireversibilă. Iată cum descrie James C. Scott, un secol mai târziu, această revoluţie: „înainte ca aceasta să aibă loc, activităţile statului fuseseră limitate, în cea mai mare parte, la acţiuni ce sporeau averea şi puterea suveranului"; apoi a apărut „ideea că unul dintre obiectivele centrale ale statului era acela de a îmbunătăţi viaţa tuturor membrilor societăţii – prin ridicarea nivelului de sănătate, calificare, educaţie şi moralitate, prin creşterea longevităţii şi a productivităţii şi prin îmbunătăţirea vieţii de familie"; în secolul al XIX-lea, nu doar bunăstarea populaţiei a ajuns să fie văzută ca un mijloc de a spori puterea naţiunii, ci, tot mai mult, şi creşterea puterii statului, în sine; or, conchide Scott, „noua concepţie cu privire la rolul statului reprezenta o schimbare fundamentală".[190] Noul stat, cel cu vocaţia de a reprezenta totul, descoperă că prin statisticile, descrierile şi cartografierile oferite de ştiinţe poate încadra în mod tot mai precis societatea, pe care, prin instituţii, o poate şi controla (în propriul ei interes, fireşte) tot mai deplin; statul îşi descoperă puterea de a transforma faptele statistice despre societate în legi sociale; mai descoperă şi că ordinea socială poate fi

îmbunătăţită până în cel mai mic amănunt, iar societatea chiar vrea şi cere acest lucru: astfel, „igiena personală, regim[ul] alimentar, creşterea copiilor, gospodărirea casei“, atitudinea generală a oamenilor, petrecerea timpului liber, structura familiei, morala publică, toate sunt lăsate de societate pe seama statului, inclusiv „aspectul cel mai infam – moştenirea genetică a populaţiei“.[191] „De la descrierea simplificată a societăţii până la proiectarea şi manipularea acesteia în scopul îmbunătăţirii ei nu mai era decât un pas. Dacă natura putuse fi remodelată [potrivit unor scopuri stabilite dinainte], de ce să nu se restructureze şi societatea pentru a avea populaţia dorită? Aria de acoperire a acestei intervenţii era practic nelimitată. Societatea devenise un obiect pe care statul putea să îl administreze şi să îl transforme în încercarea de a-l perfecţiona. Un stat-naţiune progresist putea începe restructurarea societăţii sale pornind de la cele mai avansate standarde tehnice […].“[192]

Dintr-o formă pasivă de organizare a societăţii, statul a devenit un instrument activ de structurare, transformare, înregimentare şi supraveghere a societăţii. Pentru ca minciuna fondatoare că statul este poporul să devină cumva adevărată, trebuia ca statul să-şi aroge puterea de a produce el însuşi poporul. Iar pentru a-l putea produce, în propriul interes al poporului, trebuia ca statul să aibă tot mai multă putere. Pe seama cui? A societăţii. Ca să devină atotputernice, cum stătea scris în logica lor, statele moderne trebuiau să-şi anexeze societăţile, prin dominare, încadrare ori înregimentare. Aveau la dispoziţie două căi de a o face: prin forţă ori prin a se face indispensabile societăţilor lor. După cum au ales una sau alta din căi, statele s-au definit ca totalitare ori ca democratice. Statele totalitare au urmat calea violenţei nelimitate şi a încadrării totalitare. Statele democratice au urmat calea deposedării treptate a societăţii de autonomia membrilor ei, prin înregimentarea lor într-un sistem tot-mai-complet de asistenţă tot-mai-obligatorie.

XII. Naţionalizarea societăţilor de către statele moderne

Ştim ce au făcut statele totalitare cu societăţile pe care au încercat să le domine prin violenţă: le-au distrus demografic, le-au deformat cultural, le-au distorsionat istoric, le-au transformat antropologic. Pentru discuţia noastră, efectul cel mai important al acestor distrugeri a fost distrugerea şi deformarea „tradiţiilor mentale“ ale societăţilor. Mai puţin ştim ce efect a avut asupra societăţilor tentativa statelor democratice de a le anexa, domina şi subordona prin încadrare şi înregimentare asistenţială. O indicaţie ne oferă Kenneth Minogue, care în cartea sa *The Servile Mind* dă o descriere a efectului şi o evaluare a consecinţelor. Nu îi putem relua aici toată argumentaţia. E suficient să îi reamintim avertismentul:

> Factorul moral este subminat pe măsură ce Guvernul preia sarcinile pe care obişnuiau să le îndeplinească indivizii. Prin eliminarea problemelor din viaţa lor, oamenilor li se sporeşte confortul, dar un astfel de ajutor e în general prezentat în termeni exageraţi, ca exprimând dreptate socială sau compasiune. Însă nu trebuie să confundăm niciodată dreptatea cu confortul. Pe termen lung, plătim un preţ pentru confort, chiar dacă numai sub forma unui declin constant al inventivităţii noastre.[193]

Ce s-a întâmplat cu noi este că societăţile în care trăim s-au lăsat „împachetate“ de structurile statelor şi nu mai ştiu să trăiască decât în interiorul acestora. Am devenit nişte „societăţi înregimentate statal“ – cam aşa cred că pot fi numite societăţile postmoderne de după 1990. Mă refer la „societăţi postmoderne“, pentru că anume acestora li s-a putut întâmpla să fie „înregimentate

statal“, tocmai pentru că (i) au încetat să mai fie moderne, adică autonome, individualiste, întreprinzătoare, antietatiste şi raţionaliste, (ii) devenind nişte rentiere ale modernităţii, adică nişte societăţi care îşi consumă modernitatea ca pe o marfă, ca pe un produs *bon marché* achiziţionat la hipermarket. În loc să sporească în deschidere şi autonomie, lumea noastră a crescut în dependenţă, încadrare, obedienţă, înregimentare. Societăţile noastre au ajuns să fie administrate de statele noastre ca nişte societăţi bancare pe acţiuni. Am încetat să mai fim nu doar cetăţeni, ci şi oameni, în sens deplin: deoarece ne-am lăsat să avem mentalitate de salariat (oriunde am fi) şi să fim trataţi ca obiecte manageriale. Din libertatea noastră nu a mai rămas decât libertatea consumului. Părem a face parte, ca nişte bine îngrijite animale de crescătorie, dintr-un mare parc uman, pe care conducătorii pe care ni-i alegem periodic îl administrează pe viaţă. În alegeri, noi nu mai desemnăm prin vot reprezentanţi, ci administratori. Politica s-a transformat în administrare. Înainte de orice, vrem protecţie, vrem siguranţă – vrem, adică, să fim administraţi, să ni se poarte bine de grijă. Iar statul, la cererea noastră, a devenit dădaca noastră. Este statul care întreţine cu noi, societatea, raporturile pe care părinţii le au cu copiii mici, în perioada celor „şapte ani de acasă“: nu ne miră că statul ne educă, ne învaţă bunele maniere, ne pregăteşte pentru a deveni „cetăţeni bine-crescuţi“. Nu mai există politică (de idei, de partid, de convingeri); există administrare (de obiecte, de resurse, de oameni). Şi nu mai există luptă politică (între ideologii concurenţiale), ci strădiunţa de a instaura un larg consens „politico-moral“[194], pe care statul să îl poată preda societăţii prin intermediul instituţiilor politice. Oamenii care acceptă o asemenea stare de fapt au încetat să mai fie adulţi, pentru că acceptă să fie trataţi ca minori. În epoca transformării politicii de convingere în administrare de oameni, marele ideal iluminist al emancipării prin raţiune şi al ieşirii din minorat prin curaj moral a încetat să mai fie un ideal.[195]

Dar putem vedea şi altfel lucrurile. Statele au naţionalizat societăţile, iar societăţile astfel naţionalizate au fagocitat statul, care, golit de substanţa unei societăţi vii, era deja transformat într-o maşinărie. Dacă socialismul înseamnă naţionalizarea mijloacelor de producţie private de către stat, cum se numeşte naţionalizarea societăţilor? Un socialism al mentalităţilor? O colectivizare a spiritului public? Paradoxul este că, într-un sens, statul modern a dispărut în momentul în care societăţile s-au lăsat naţionalizate de el. Societăţile postmoderne s-au identificat în aşa măsură cu statul, încât societatea a devenit statul. Mai există azi vreo deosebire între societate şi stat? Dacă ar exista, atunci societatea ar mai păstra un semnificativ grad de autonomie faţă de stat. Dar societăţile postmoderne se comportă de parcă nu ar mai şti să facă nimic fără stat. Au nevoie de stat pentru a întreprinde orice, oricât de neînsemnat. Statul a devenit unicul instrument de acţiune al societăţilor postmoderne. De la stat se aşteaptă totul, se pretinde totul. Societatea, singură, nu mai crede că poate atinge vreun obiectiv, oricât de neînsemnat, altfel decât prin intermediul statului: fără instituţiile lui, fără intervenţia lui, fără competenţele lui se simte neputincioasă.

Toate marile mişcări sociale de după al Doilea Război Mondial au funcţionat instinctiv după modelul „societatea cere, propune; statul avizează, dispune“. Protestele vizau captarea atenţiei statului, în speranţa de a-l îndupleca să intervină. Premisa tacită era că statul e singurul care poate face ceva. Mentalitatea era de solicitant: societatea se ducea la ghişeul statului, cu o cerere. Ideea este că totul se va rezolva dacă statul va putea fi înduplecat să intervină. Societatea se poartă faţă de stat ca un subordonat care cere ori pretinde ceva. Schema este subordonarea ierarhică faţă de un

superior: statul e superiorul, iar societatea subordonatul. Or, dacă pentru majoritatea membrilor unei societăţi schema mentală a oricărui fel de acţiune este „statul trebuie să facă ceva, că de aceea e stat“, atunci e limpede că, din punct de vedere moral, nu mai există societate civilă. O vedem în jur peste tot: aşa-zisul sector neguvernamental funcţionează în aproape toate ţările europene ca un serviciu specializat de lobbying, scopul fiind acela de a intra în atenţia, graţiile şi benevolenţa statului. Nu de puţine ori, când iei la puricat şirul finanţatorilor unei organizaţii non-guvernamentale (ONG), descoperi că, sub diferite forme, măşti ori denumiri, prin mijlocirea a tot soiul de observatoare, regii ori agenţii guvernamentale, tot Guvernul e sponsorul „societăţii civile“.

XIII. Degradarea morală a tipului antropologic modern

Prin naţionalizarea societăţii de către stat, statul a devenit totul, iar în afara lui societatea a încetat să mai aibă o viaţă independentă. Acest raport ierarhic, de subordonare, între societate şi stat a devenit cu timpul marca temperamentului moral al epociii noastre. Moravurile publice, precum şi instinctele morale private, s-au lăsat impregnate de această formă de servilism, care este şi o formă de corupţie morală. De fapt, această stare de subordonare ierarhică este cea mai insidioasă sursă de corupţie morală a caracterului omului postmodern. Miza fenomenului naţionalizării societăţilor de către state în epoca postmodernă nu este, cum poate s-ar crede, regimul politic. Este, în chip mai profund, omul. Mai bine spus, este vorba de tipul uman dominant pe care îl produce şi îl reproduce, în societăţile noastre, raportul de subordonare dintre stat şi societate de care vorbeam mai sus: de caracterul său, de profilul său moral, de *esenţa* moralei care îi animă, dincolo de controlul conştient, instinctele politice. Ori de câte ori vorbim de politică sau de doctrine politice adverse, vorbim de fapt despre lupta dintre mai multe tipuri umane concurente. Din punct de vedere politologic, un regim politic înseamnă un anumit aranjament instituţional şi constituţional. Din perspectiva istoriei şi a culturii, un regim politic înseamnă, înainte de orice, un tip uman: un *anumit* tip uman.

S-a vorbit mult de *homo sovieticus*, ca tip uman inversat, creat de regimul comunist sovietic. Nu vorbim îndeajuns de *homo democraticus*, de tipul uman de care depinde producerea şi reproducerea regimului democratic. Se crede îndeobşte că tipul moral al omului democratic e de la sine înţeles şi că existenţa lui ar fi naturală; că *homo democraticus* ar fi un produs natural, că ar creşte liber în natură; că e suficient ca oamenii să fie lăsaţi de capul lor pentru ca democraţia să se instaureze în mod spontan, ca şi când domnia legii ar fi înscrisă în codul lor genetic; ca şi când domnia legii ar reprezenta instinctul natural al omului liber. Nimic mai fals. Tot ce conferă omului nobleţe este un dar al culturii, nu al naturii. Un dar al tradiţiei libertăţii, nu un produs al hazardului natural. Un trofeu al luptei, nu o pară mălăiaţă căzută în gura indiferentă a lehamitei de a trăi. Cuvintele lui Goethe din *Faust* I (Partea întâi, „Noapte“, versurile 682–683) îşi păstrează deplina actualitate:

Was du ererbt von deinen Vätern hast
Erwirb es um es zu besitzen.
(Ce-ai moştenit de la părinţi
Trudind s-agoniseşti din nou să fie-al tău.)

Citiţi cu atenţie textul de mai jos, scris de John Stuart Mill în 1859 şi intitulat „Câteva cuvinte despre non-intervenţionism“ – e plin de învăţăminte:

> Singura probă cu valoare cât de cât reală că un popor a ajuns să fie pe măsura instituţiilor populare este ca poporul sau o parte suficient de mare a acestuia să iasă învingător în competiţie, să dorească să înfrunte truda şi pericolul pentru a-şi dobândi libertatea. […] Dacă un popor – mai ales unul a cărui libertate nu a devenit încă prescriptivă – nu apreciază libertatea cât să lupte pentru ea şi s-o păstreze împotriva oricărei forţe care se poate strânge în ţara sa, fie şi prin implicarea celor care controlează venitul public, este o chestiune de ani sau de luni până când poporul cu pricina va fi adus în stare de sclavie. Ori guvernul căruia i s-a încredinţat, ori vreun conducător militar sau un nucleu de conspiratori care uneltesc să răstoarne guvernul vor pune rapid capăt tuturor instituţiilor populare: doar dacă nu le convine mai curând să lase în pace aceste instituţii şi să se mulţumească să le reducă la simple forme; căci, dacă nu este puternic spiritul libertăţii într-un popor, cei în mâinile cărora se află puterea executivă împing uşor orice instituţie către scopurile despotismului.[196]

Instituţii libere au numai comunităţile care sunt dispuse să muncească, să lupte şi să-şi pună viaţa în primejdie pentru prezervarea lor. Căci a menţine nu înseamnă a conserva: înseamnă a recuceri. Este ideea lui Goethe din versul citat mai sus; este sensul sentinţei lui André Malraux: „Întrucât cultura nu se moşteneşte, ea se cucereşte. Ea se cucereşte încă în multe feluri, fiecare semănându-le celor care au cucerit-o.“[197] Această înţelepciune spune că moştenim cu adevărat numai ceea ce dobândim prin cucerire, iar demni nu suntem de ce ne-a revenit prin moştenire, ci de ceea ce am dobândit prin cucerire. De aceea, un regim politic stă sau cade împreună cu tipul uman care îl face posibil. Butada adesea repetată că Republica de la Weimar era o republică fără republicani nu e deloc doar un *bon mot* şi atât. Explicaţia prăbuşirii republicii e întotdeauna absenţa republicanilor. Am văzut deja că regimul constituţional din România, în vara lui 2012, a avut mai puţini apărători decât partizani ai răsturnării lui revoluţionare, în ciuda evidenţei că „revoluţia socială“ promisă consta într-o „lovitură de stat legală“. Există prin urmare o legătură puternică între dispoziţiile morale ale unei societăţi şi stabilitatea regimului politic. Lui Pierre Manent îi aparţine observaţia, crucială după părerea mea, că istoria democraţiei, ca să fie înţeleasă în mizele ei profunde, trebuie văzută în primul rând ca rezultatul unei competiţii „antropologice“. O competiţie care, pentru lumea europeană, a fost tranşată în Grecia, odată cu formarea cetăţii greceşti şi apariţia unui anumit tip uman. O spune şi André Malraux: „Confruntaţi cu Orientul antic, noi ştim astăzi că Grecia a creat un tip uman care nu mai existase până atunci.“[198] În viziunea lui Manent, „formarea cetăţii greceşti reprezintă o transformare antropologică […] mult mai considerabilă decât revoluţia democratică modernă, care, de altminteri, este una dintre modalităţile ei“[199]. Această transformare antropologică e responsabilă de „prima *producere a binelui comun*“ din lume, o „prodigioasă inovaţie“ care depăşeşte în importanţă toate inovaţiile politice înregistrate de istorie de atunci încoace, inclusiv echilibrul instabil dintre „virtuţile şi viciile faimoasei noastre egalităţi [democratice]“.[200]

Faptul capital este că „experienţa civică greacă“ reprezintă „experienţa *politică* originară a Europei“. Dar *înaintea* experienţei politice greceşti a existat o experienţă antropologică grecească, legată de Homer: „nu încape îndoială că *Iliada* şi *Odiseea* formează baza spirituală a acestei dezvoltări“. „Înaintea cetăţii, a existat educatorul cetăţii.“[201] Prin urmare: transformare antropologică, din tipul uman comun; apariţia unui nou temperament moral, prin educaţie în spiritul valorilor unei comunităţi ideale; formarea cetăţii greceşti, din exigenţele politice impuse comunităţii reale de acest nou temperament moral; în fine, rezultă apoi de aici „prodigioasa inovaţie“ grecească, care a fost „prima producere a binelui comun“. Rolul-cheie: valorile, educaţia, exigenţele morale devenite

standarde ale traiului în comun.

Proiectul modern şi istoria democratică a Europei trebuie văzute în aceeaşi succesiune: valori, educaţie, exigenţe morale individuale, standarde comunitare. Luptele politice pe care le consemnează istoria sunt expresii ale conflictului de valori, pe care le exprimă filozofii şi le ilustrează literatura. Însă în spatele conflictului de valori se află o competiţie „antropologică“ ascunsă, care îi pune fiecărui om care se formează în interiorul unei culturi întrebarea crucială: „Cum ar fi de dorit să fiu? Pe cine ar trebui să imit?“ Iată procesul, descris de Pierre Manent: „Disputa [politică] priveşte instituţiile, bineînţeles, dar şi, la un nivel mai profund, tipul uman care trebuie să inspire viaţa europeană: pe cine să imiţi? Trebuie oare urmată viaţa de umil sacrificiu al cărei model îl oferă Cristos? Sau trebuie să ducem mai degrabă viaţa activă şi mândră a cetăţeanului războinic al cărui mediu şi produs a fost prin excelenţă Roma? Iar între păgâni, îl vom admira mai degrabă pe Cato sau pe Caesar?“[202]

XIV. Eroii vremurilor noastre

Ştim răpunsurile trecutului european: ele formează biblioteca medievală şi biblioteca umanistă a culturii europene. Ce răspunde însă la aceste întrebări societatea europeană de azi, cu postmodernismul său de masă, care constituie cultura comună civică a epocii noastre? Fireşte, răspunsul nu este nici Cato, nici Caesar (oare cine au fost?; ca să afle, oamenii de azi fac o căutare pe Google). La întrebarea „Pe cine să admir?“, epoca noastră îi răspunde tânărului de azi foarte sigură pe ea. Are răspunsul gata pregătit. Un răspuns lipsit de ezitări. Foloseşte, pentru a-l transmite, cele mai puternice mijloace de informare în masă care au stat vreodată la dispoziţia unei civilizaţii. Răspunsul pleacă spre public pe toate canalele TV, prin toate tabloidele, cu toate reclamele, mobilizând întreg „imaginarul de adevăr“ al epocii noastre, care e populat de ele, de vedetele mediatice ale lumii spectacolului. Ele, vedetele, ele sunt răspunsul la întrebarea „Pe cine trebuie să admir?“: pe Jim Morrison, Michael Jackson, Lady Gaga, Alice Cooper, Marilyn Manson, Freddie Mercury, Madonna, Mick Jagger, Ozzy Osbourne, Justin Bieber, Kurt Cobain, Courtney Love, Iggy Pop – şirul e fără capăt, nume din acestea pot fi vărsate aici la nesfârşit, iar spectacolul, ţine de esenţa lui dionisiacă, nu trebuie să înceteze niciodată. „*Welcome back, my friends, to the show that never ends!*“ – urlă chitarele electrice, bubuie difuzoarele, strigă cântăreţii pe scenă şi masele în delir, pe stadioane. Aceşti zei electrici sunt mega-eroii pe care adolescenţii, tinerii şi toţi adulţii atinşi de patima juvenilizării sunt încurajaţi de mass-media să îi admire. Dintr-un fenomen marginal de contra-cultură al sfârşitului de secol trecut, presa globalizată a făcut un fenomen mondial, triumfător şi inconturnabil. Când se vorbeşte de muzică, toată lumea se gândeşte la ei, la *spectacolul* lor. Concertele lor dionisiace fac stadioane pline, care transformă ascultătorii în menade cuprinse de frenezie şi scuturate de delir. Muzica şi clipurile lor sunt preluate de toate televiziunile de cablu din lume după principiul „*must carry*“, ceea ce face ca toţi oamenii care trăiesc o viaţă modernă normală să nu poată să nu se afle măcar câteva minute pe zi sub bombardamentul mediatic al mesajelor hipnotice, impudice, transsexuale, violente şi voit-scandaloase ale artei lor. Ei depozitează valorile cu care lumea de azi, chiar şi burgheză, emulează (cochet). Ei sunt eroii culturii de masă. Sunt dionisiaci, extatici, provocatori, violenţi, exaltaţi, decadenţi, ofensatori, în război deschis cu

normalitatea. Cu frenezia, contra-cultura, sfidarea şi contestarea pe care le încarnează în lumea de azi, aceşti eroi populari sunt o reîncarnare (bine updatată tehnologic) a neronismului antic, care şi el fusese foarte popular.

XV. Actualitatea neronismului

Suetonius ne spune că, tot uzând şi abuzând de puterea sa, Nero a ajuns să înţeleagă că nici un împărat până la el nu a ştiut tot ce îi este permis.[203] Conştiinţa întinderii abuzului nu decurge pur şi simplu din faptul de a abuza, ci din descoperirea că abuzul căruia nu îi stă nimic în cale este *în sine* nelimitat. Abuzul poate fi limitat în două feluri: prin spiritul legii, care „ştie" uzul firesc al legii; prin rezistenţa comunităţii, care fixează limitele uzului normal în interiorul datelor cutumei. Dacă spiritul (auto)limitării a dispărut, mai rămâne, ca frână în calea ilimitării abuzului, doar existenţa comunităţii. Dacă nici aceasta nu există sau nu se manifestă, atunci abuzul se poate manifesta în chip nelimitat. Ceea ce e interesant de remarcat este că, în absenţa acestor două limitări, abuzul nu devine doar nelimitat, ci şi, într-un sens practic, legat de efectivitatea sa juridică, legal. Când efectivitatea se manifestă într-o lume în care spiritul legii s-a stins, iar litera legii domină tot câmpul conştiinţei, apare acest paradox: departe de a conduce la propria sa negaţie, exercitarea nelimitată a abuzului sfârşeşte prin a consfinţi un soi de legalitate a lui. Acest paradox al efectivităţii a fost descoperit de către Nero, în condiţiile unei comunităţi înspăimântate, incapabilă de rezistenţă, şi ale unei funcţii supreme lipsite de definiţie constituţională. Acelaşi lucru este descoperit azi de către orice locuitor al lumii civilizate, în condiţiile unei prosperităţi materiale care, în principiu, permite orice exces individual şi ale unei permisivităţi morale practic ilimitate, care decurge din prăbuşirea oricărei morale publice. Împreună cu Nero, omul de azi poate spune că, până la el, nimeni nu a înţeles cât de ilimitat este domeniul a ceea ce îi este permis.

Despre noua viziune axiologică a lumii pe care a promovat-o Nero, adică despre „neronism", a vorbit admirabil de limpede Eugen Cizek în monografia pe care i-a dedicat-o.[204] Vechea virtute cetăţenească romană (*virtus romana*) era formată din seriozitate (*gravitas*), spirit de economie (*parsimonia*), decenţă (*pudicitia*), claritate asupra rânduielii (*lucidus ordo*) şi curajul de a lupta pentru cetate (*certamen*), toate sub semnul a două valori centrale, respectul (*pietas*) şi lealitatea (*fides*). Neronismul înlocuieşte această tablă de valori cu două principii anti-tradiţionale: *agón*, principiul potrivit căruia viaţa publică trebuie să stea sub semnul jocurilor, al concursurilor, al distracţiei; şi *luxus*, principiul potrivit căruia viaţa înseamnă ilimitarea desfătării, a fastului, a splendorii, a excesului, a risipei, a bogăţiei, a plăcerii. Toate acestea erau obţinute prin transgresarea moralei tradiţionale, prin folosirea programatică a excitantelor şi a stimulentelor, prin desfrâu, obscenitate şi provocarea dezordinii amoroase – totul sub semnul fascinaţiei viciilor, pe care latinii o numeau *vitiorum dulcedo* (tradiţionaliştii, cu dezgust; neronienii, cu deliciu). Neronismul, trebuie spus, era plebeu, popular şi antiaristocratic (democratic, populist şi antielitist, am spune noi astăzi). Jocurile neroniene, care stârneau urale şi ridicau masele în picioare, au fost considerate de Tacitus (despre care azi s-ar spune că e un conservator ori un demodat) o „cloacă impură", în care se petrece „o emulaţie a viciilor" (*certamina vitiorum*), pe scurt, o denaturare neruşinată a jocurilor publice tradiţionale.

Excurs: „Despre *viaţa inimitabilă*: neronism, decadentism postmodern şi muzică pop“

Între împăraţii romani sceleraţi cu care epoca noastră postmodernă seamănă atât de mult, Nero e primul care descoperă, odată cu posibilitatea puterii absolute, libertatea transumană implicată de ea. Nici un împărat până la el nu îndrăznise atât cât şi-ar fi putut îngădui. După Nero, împăraţii care au păşit pe calea „vieţii inimitabile“ nu sunt mulţi, dar consternarea istoricilor care au scris despre ei i-a făcut foarte vizibili. Abia epoca noastră va democratiza *gustul* faţă de modelul lor. Miezul nebuniei acestor împăraţi este că şi-au propus să trangreseze limitele umanului, nu doar limitele puterii. Deşi oficial privită cu ochi răi, nu era totuşi o nebunie privată ori neîmpărtăşită. Era, în parte, şi nebunia epocii. *Metamorfozele* lui Ovidiu sunt obsedate de derapajul identităţii sexuale, care, în anumite pasaje din *Arta iubirii*, conduce la confuzii care nu deghizează numai o pasiune homosexuală, ci un hibrid hermafrodit, aşa cum apare bunăoară, o generaţie mai devreme, la Catullus, în *Carmina*, poemul 63: „Eu, o femeie, eu, un bărbat, eu, o fecioară, eu, un băiat“. Sexul incert este primul pas spre o personalitate schimbată ori de împrumut. Al doilea este ruperea măştii, inversarea rangului social. Pasiunea pentru travesti a împăraţilor romani care au luat calea „vieţii inimitabile“ e bine cunoscută. Despre Caligula, Cassius Dio face observaţia că „era însetat să apară drept altceva decât o făptură umană şi decât un împărat“. Măştile şi rochiile sale extravagante făceau pandant unei mobilităţi sociale noi, care le permitea plebeilor licenţe cu care împăratul, spre oroarea senatorilor, se identifica. Nero era enorm de popular: valorile sale extravagante erau şi ale plebei, iar atrocităţile sale, cu excepţia incendierii Romei, nu i-au atins decât pe aristocraţi, care îi rezistau în numele unui cod politic tradiţional, cu care poporul nu avea ce face ori pe care, fără reţineri, îl detesta. *Agón* şi *luxus* sunt valori populiste: abia epoca noastră, cu cultura ei de masă, pe care romanii nu o aveau, a putut scoate la iveală întregul lor potenţial democratic.

Dacă polimorfismul sexual tindea să schimbe tipul sexual, inversarea rangului social şi proliferarea măştii aveau scopul de a altera natura socială. Rămânea înrădăcinarea. În modul cunoscut, Nero şi-a contestat filiaţia recurgând atât la incest, cât şi la crimă, iar Commodus, care a oferit un suport intolerabil „vieţii inimitabile“, i-a dat concubinei sale numele mamei, transformându-şi viaţa sexuală, cum nimerit o spune Camille Paglia în *Sexual Personae*, într-o „dramă oedipiană“. Anularea înrădăcinării gonadice o întâlnim la un alt personaj tipic, chiar dacă târziu, pentru ideile politice ale „vieţii inimitabile“: Elagabalus (ori Heliogabalus), „un preot sirian pe tronul cezarilor“ (Tudor Dumitru). Acesta depăşeşte modalitatea travestiurilor, încercând să acţioneze direct, biologic, asupra alcătuirii sale. Dio ne relatează că Elagabalus le-a cerut medicilor să îi practice prin incizie un vagin în trup şi că greu a putut fi descurajat să nu se castreze (acceptând ca un compromis circumcizia). Acest mod de a devia înrădăcinarea gonadică nu putea primi decât un ajutor stângaci şi brutal în acele timpuri primitive din punct de vedere chirurgical ori al medicinei hormonale. Peste toate, în spectacolele grandioase şi consternante ale amândurora, frapează asemănarea unui Elagabalus cu Michael Jackson ori cu Marilyn Manson. Spectacolele dionisiace ale vedetelor rock moderne par reluarea, cu mijloace tehnologice updatate, a stridentelor celebrări închinate de antic zeului El-Gabal.

Să ne oprim o clipă asupra descrierii făcute de Herodianus unei astfel de celebrări. Să înlocuim mental pompa de gust îndoielnic a veşmintelor de purpură şi aur ale împăratului extravagant cu pompa de gust îndoielnic a uniformei de paiete şi glanţ sau cu ţinuta de rocker, agresiv asortată cu lanţuri, piele, boxuri, cuie şi ţinte a modernului King of Rock. În fine, să schimbăm în imaginaţie fluierele şi tobele care susţineau isteria cultului orgiastic antic cu chitările electrice şi tobele cultului deopotrivă orgiastic al muzicii rock de azi, şi vom obţine un acelaşi spectacol ţipător, somptuos, strident, violent, senzual şi exaltat, oficiat şi atunci, şi acum de câte un *pontifex maximus* cu sex incert (dar marcat de o sexualitate obsesivă), de natură neclară şi cu nervii în expansiune orgasmică. Accentele care la Michael Jackson frizează liturghia neagră, la Elagabalus îmbracă trăsături sistematic „negre“, în raport cu ceea ce tradiţia romană venera: sacrilegiul căsătoriei cu o vestală, replica senatului tradiţional printr-un senat de matroane, condus de o „femeie-bordel“ etc.

Cât priveşte derapajul tipului sexual, şi Michael Jackson, şi Marilyn Manson duc travestiul homosexual ori transsexualitatea multipolară în ultimele consecinţe, trecând, ca şi predecesorul lor antic, de la efeminarea fizionomiei la modificarea ei transsexuală, prin operaţii chirurgicale care implică modificarea structurii osoase a faciesului şi, probabil, a mărcilor sexuale „tradiţionale“. Senzaţia pe care o produce privirea lor este incertă: ei se aseamănă acelor creaturi hermafrodite care, dacă îi credem pe satiricii latini din primul secol creştin, umpleau străzile Romei de o dezordine pestriţă şi neliniştitoare. Deopotrivă, chipul lor ne-o aduce în minte pe Iphis din *Metamorfozele* lui Ovidiu, cea care „şi-a îndeplinit ca băiat dorinţele pe care le nutrise ca femeie“. Michael Jackson şi Elagabalus au mers la capătul dorinţei care la un om normal se istoveşte în travestiul oferit, fără schimbarea naturii umane, de succesiunea modelor ori de sublimarea, oricât de nonconformistă, a pulsiunilor trans-, homo-, hetero-, para- ori hiper-sexuale. Eroii dionisiaci ai zilelor noastre au redescoperit, în contextul decadentismului cultural al postmodernităţii, acel curaj de a *îndrăzni* împotriva naturii care aparţinuse idealului antic al *vieţii inimitabile*. Ideal de care împăraţii sceleraţi ai Antichităţii, pe urmele estetismului decadent al neronismului, s-au lăsat purtaţi până dincolo de limitele naturale ale puterii, naturii ori imaginaţiei – împotriva tuturor şi, inevitabil, a lor înşişi.[205]

În mod evident, epoca noastră nu e nici moştenitoarea, nici continuatoarea valorilor lăudate de Tacitus, care azi ar fi considerate, de către cei aflaţi în avangarda vremurilor, ca fiind „burgheze“ ori chiar „reacţionare“. Cultura publică oficială a epocii postmoderne e în mult mai mare măsură înrudită

cu neronismul, aşa cum l-a descris Cizek (*agón*, *luxus*), decât cu valorile publice ale Republicii romane (*pietas*, *fides*) – ori ale oricărui alt secol care ne precedă. Tipul nostru hedonist, populist şi progresist de modernitate nu se recunoaşte nici în valorile creştinismului, nici în valorile umanismului, nici în valorile liberalismului clasic (din care epoca noastră se trage totuşi în linie directă). În mod neliniştitor, noi părem să fim mai degrabă moştenitorii lui Nero decât ai strămoşilor noştri direcţi. În orice caz, cultura noastră publică este adânc marcată de cultul „vieţii inimitabile", de modelul cultural al transgresării moralei şi al revendicării dreptului individual la satisfacţie şi plăcere nelimitate, de cultul hedonist al eului, de antipatia politică faţă de elite şi de simpatia estetică faţă de popor.

În fine, cultura noastră publică e fascinată de repudierea şi depăşirea oricărei idei de tradiţie, o formă stranie de mutaţie culturală, pe care Roger Scruton a numit-o „cultura repudierii"[206]. Dacă adăugăm la aceste trăsături cultul tinereţii debordante; religia corpului tânăr; cultul senzaţiilor energice şi viguroase şi revendicarea datoriei de a le exprima în mod direct pe cele mai brute şi mai intime dintre ele; transformarea sfidării într-o cultură a autenticităţii şi o marcă, singura, a adevărului; afirmarea dreptului la senzualitate, voluptate şi exhibiţionism în sfera publică, cu corolarul ei, sexualizarea spaţiului public, precum şi transgresarea tipului gonadic şi promovarea incertitudinii sexuale; datoria de a contribui public la ridiculizarea, demonizarea şi destrămarea moralei tradiţionale; unanimismul populist; cultul sportiv al performanţelor şi stimulentelor sexuale; muzica dionisiacă şi frenetică emanată de toate posturile FM şi de pe toate canalele de muzică ale televizoarelor; gustul pentru modă, pentru exacerbarea originalităţii excentrice şi decadentism; politica de stadioane şi transformarea politicii în spectacol şi a ideologiei în microbism – ei bine, dacă facem o sumă din toate acestea, obţinem ceva foarte înrudit cu neronismul. De unde concluzia că acest neronism estetic, de spectacol, agitat, ahtiat şi nesăţios, constituie tuşa pe care decadentismul şi consumismul postmodern o aduc diluatului etos moral al epocii noastre. O epocă antrenată vertiginos în devorarea consumistă a tuturor tradiţiilor aflate la dispoziţie, în numele depăşirii lor spre ceva care este mereu *post*-ceva. Un „ceva" care e cu atât mai greu de definit cu cât ştim mai puţin ce căutăm dincolo de el; şi un „dincolo" care, el însuşi, în dinamica lui, nu ne mai duce dincolo, ci ne ţine prizonieri în logica fără capăt, dar nesăţioasă, a lui „post-".

XVI. Mecanismul prin care totul se transformă în contrariul lui

Montesquieu scria undeva că oamenii nu sunt conduşi de un singur lucru, ci de mai multe.[207] Nouă, oamenilor cărora modernitatea proprie le-a devenit obiect de consum, nu ni se mai aplică această remarcă. Noi am înlăturat toate jugurile; ne-am scuturat de toate datoriile, îndatoririle şi responsabilităţile. Ne mai lăsăm conduşi de un singur lucru, de o singură pasiune (pe care o acceptăm pentru că e lipsită de conţinut): de dinamica depăşirii. E singura pe care o recunoaştem şi singura căreia îi acceptăm jugul. Ne lăsăm antrenaţi în dinamica depăşirii aşa cum vechii credincioşi se lăsau răpiţi în pasiunea dumnezeirii. Credincioşii voiau să ajungă dincolo. Pe noi nu ne mai interesează ce e dincolo (ori dincolo de dincolo). Noi vrem să explorăm tot ce se află dincoace de dincolo. Căci noi vrem procesul, nu rezultatul. Noi vrem să depăşim tot, orice. Şi nu doar orice avem, ci şi tot ce nu

posedăm încă. Totul este, pentru nerăbdarea noastră, obiect al depăşirii. De aceea nu mai putem citi, nu mai putem iubi, nu mai putem avea linişte. Iar cine nu are linişte, se ştie, nu mai are suflet. În noi, oamenii de azi, urgenţa de a depăşi nu e egalată decât de setea de a consuma. Ceea ce face ca instalarea noastră în nerăbdarea depăşirii să excludă formarea oricărui mecanism de autodepăşire. La noi, depăşirea e doar depăşire în vederea următoarei depăşiri: depăşire continuă de tot ce avem, vom fi ori vom avea. Fără să mai conteze ce depăşim, fără alt scop decât depăşirea, fără memorie şi, în cele din urmă, fără identitate, fără chip. Numai să depăşim, să fim instalaţi – de preferinţă cât mai frenetic, mai spectaculos, mai „neronian“ – în „după“, în „post“. Adică într-un dincoace lipsit de un dincolo al oricărui dincolo imaginabil. Depăşirea care nu duce nicăieri e singura care ne fascinează, ne motivează, ne orientează. Şi, în acest mod, ne dezorientează definitiv.

Facem următorul pas tot cu Montesquieu. De la el am învăţat că moravurile sunt îmblânzite prin comerţ şi că energiile care altminteri ar fi fost consumate prin război pot fi canalizate, prin activităţi economice libere, în folosul societăţii.[208] Epoca noastră, prima care a realizat prosperitatea generală, este şi prima care a descoperit potenţialul de tâmpire pe care îl ascunde setea de câştig realizată prin comerţ şi îndestulată prin consum. Când comerţul era preocuparea puţinor naţiuni (Anglia şi Olanda), Montesquieu ne asigura că moravurile sunt îmbunătăţite prin el; acum, când comerţul a devenit apanajul tuturor, putem constata că moravurile sunt corupte prin comerţ, prostite prin consum şi prostituate prin pasiunea pentru amândouă. Continuă să fie adevărat că prin comerţ sunt îmblânzite firile celor care, în loc să se omoare între ei, produc şi schimbă mărfuri. Cu două condiţii: ca firile acestora să fie puternice, iar comerţul să le angajeze direct responsabilitatea. Montesquieu nu s-a gândit însă la efectul comerţului şi abundenţei de mărfuri asupra caracterului celor care nici nu se luptă şi nici nu produc – asupra consumatorilor. Când societatea devine rentiera consumului, moravurile nu se mai îmbunătăţesc, încep să se transforme în contrariul lor.

Ce se întâmplă? Pe măsură ce devenim tot mai liberi în raport cu nevoile noastre, deoarece putem inventa tehnologic şi produce industrial aproape tot ceea ce, în trecut, ne aservea prin lipsă, descoperim cu surprindere că suntem tot mai aserviţi, prin abundenţă, exact de lucrurile pe care le-am produs pentru a ne elibera. Setea compulsivă de ele face parte din mecanismul prin care le devenim sclavi. Deci o problemă de suflet, de natură umană. Cealaltă parte a mecanismului de aservire constă în faptul că aproape toate nevoile ne-au fost transformate în divertisment. De cine? De consensul general că sufletul este un produs de prisos. Pe marea piaţă a nevoilor care sunt inventate pentru a fi satisfăcute, singura nevoie ignorată nu doar de toţi producătorii, ci şi de toţi consumatorii este sufletul. Pe fondul absenţei exigenţelor lui, toate eliberările, exercitate „neronian“, devin servituţi. Am inventat economia de piaţă liberă, în zorii modernităţii, pentru a deveni liberi şi prosperi. Ceea ce am reuşit. Dar am devenit sclavii prosperi ai „legilor economice“, în amurgul ei. Am ajuns să nu mai fim guvernaţi de oameni, ci de „legi economice“, care ne sunt servite de cei pe care îi alegem ca obligaţii cetăţeneşti de natură politică. Din economie politică, economia a devenit politică; şi anume, *singura* politică. Democraţia noastră nu mai este o democraţie a oamenilor, ci a „legilor economice“: prosperitatea *lor* e vizată prin procesul democratic, nu prosperitatea cetăţenilor. Oamenilor li se spune că nevoile lor (ale oamenilor) sunt chiar necesităţile lor (ale „legilor economice“). În cel mai liber regim politic care a existat vreodată, prin care omul a reuşit să se sustragă în cel mai înalt grad servituţilor naturale, oamenii simt că nu se mai pot elibera din lanţul

de fier al „legilor economice“, prin care natura lor proprie, de oameni *pur şi simplu*, a devenit fie secundară, fie inutilă, fie inexistentă. Prin suprimarea naturii sale sufleteşti, eliberarea omului a trecut în contrariul ei.

Dar ce s-a ales de idealul de maturitate morală şi de emancipare sufletească al Iluminismului? Să ne amintim ce spune Kant: „Luminarea este ieşirea omului din minorat a cărui vină o poartă el însuşi.“ Ne uităm în jur, deschidem ziarele, zapăm televizorul, ciulim urechea la dezbaterea publică, facem un inventar al discuţiilor din piaţă. Ce vor oamenii de azi? Ce îi preocupă? Ce îi animă? Nimic din tot ce ne-a promis modernitatea. Unde este emanciparea prin raţiune? Unde este maturitatea raţională? Unde sunt bunurile sufleteşti promise? Ce s-a întâmplat cu educaţia, cu liceul, cu universitatea? Cultura lucrului bine făcut, ce s-a ales de ea? Cultul temeiniciei, respectul faţă de frumuseţile făcute cu mâna – ce s-a ales de ele? Praful s-a ales. Toate au devenit contrariul lor. Ce s-a ales de aspiraţia oamenilor de a-şi asigura condiţii decente de viaţă prin servicii furnizate de stat? Statele au adus în dependenţă şi subordonare societăţile, iar oamenii şi-au pierdut bunul cel mai preţ al modernităţii, floarea sufletului modern: autonomia morală. Asta s-a întâmplat.

Şi ce s-a ales de dorinţa noastră de a pune tehnologia în slujba minţii? De a inventa o tehnologie care să ne scutească corpurile de efort, iar minţile de o caznă inutilă? S-a întâmplat că am devenit, din utilizatori, utilizaţi. Ne-am predat ei, nu pentru că *ea* ar fi fost rea, ci pentru că *noi* n-am mai avut suflet, să îi opunem exigenţe diferite de ale ei. Tehnologia nu gândeşte: dar are o logică a ei. În absenţa gândirii noastre, tehnologia ne-a „ocupat“ cu logica ei. Ocuparea nu s-a făcut însă prin aducerea noastră, faţă de ea, la un raport de dominare tradiţional, cum este cel în care sclavul îşi pune la dispoziţia stăpânului său corpul, ci la unul nou, în care sclavul îi pune stăpânului la dispoziţie *mintea* sa, în vederea colonizării ei cu mintea stăpânului. Predarea minţii, acesta este fenomenul. Faptul că minţii noului sclav îi e substituită mintea stăpânului, cu operaţiile şi conţinuturile ei – aceasta este noutatea. Omul şi-a predat gândirea proprie logicii tehnicii. În mintea omului a început să vorbească logica tehnologiei. Nu e vorba doar de o colonizare cu conţinuturi: este vorba, de asemeni, de o colonizare cu operaţii şi cu mecanisme de calcul proprii tehnologice. Raţiunea nu mai este logos: este calcul. Raţionamentul nu mai este gândire, este algoritm. Spiritul nu mai este spirit: este literă. Nu spunea Jacques Derrida, un profet al timpurilor noi, că *„Il n’y a pas de hors-texte*“ („Nu există un extra-text“)? În lumea de azi, dincolo de literă nu se mai află spiritul literei, ci tot litera (despre care însă, în jargon postmodern, nu putem spune nici măcar că este „litera însăşi“, căci asta se cheamă „esenţialism“).

Imaginaţia proprie nu doar că este umplută până la refuz cu imagini de provenienţă străină: dar însăşi funcţia ei originară, aceea de a produce imagini (reprezentări) pornind de la gânduri şi de la senzaţii, a fost înlocuită, aşa cum se înlocuieşte un motor învechit cu unul de generaţie mai nouă, cu producătorii tehnologici de imagini, reprezentări, asocieri şi mecanisme de asociere. Noi nu mai avem în noi o imaginaţie proprie: în noi funcţionează deja o imaginaţie computerizată, echivalentă ca performanţă cu ceea ce poate oferi mai bun ultima generaţie de produse de serie „*smart*“. Idealul nostru fiind acela de a fi competitivi în *smartness* cu *smartphone*-ul de ultimă generaţie.

Gândirea noastră nu doar că s-a lăsat subjugată de modelul de inteligenţă care e propriu calculatoarelor: s-a lăsat modelată de ea. Iar inteligenţa naturală, despre care vechii greci credeau că e divină, aspiră, în zilele post-postmodernismului triumfător, să emuleze cu inteligenţa artificială. Or,

ştim de la teoremele de incompletitudine ale lui Gödel, procedeele inteligenţei umane nu sunt deloc reductibile la tehnicile mecanice de calcul, pe baza cărora sunt construite calculatoarele. Gândirea omului e *naturaliter* mai puternică decât inteligenţa artificială. Dar gândirea nu ne mai pasionează. În deplină ignoranţă a ceea ce suntem ori am putea fi, noi ne mulţumim ca inteligenţa naturală să emuleze cu inteligenţa artificială. Îi permitem, servil, să aspire să poată fi *măcar* ca ea. Să ne amintim îngrijorarea cu care Martin Heidegger deschidea prima lecţie a semestrului de iarnă 1951–1952, pe care îl dedicase căutării unui răspuns la întrebarea „Ce înseamnă a gândi?“. Iată cuvintele sale:

> Orice lucru care ne pune pe gânduri face gândirii un *dar*. […] Care este acel lucru care ne pune cel mai mult pe gânduri? Cum anume ni se face el cunoscut în aceste vremuri pe care le trăim şi care ne dau ele însele de gândit? *Lucrul acesta, care ne pune cel mai mult pe gânduri, este că noi încă nu gândim*; şi nu facem asta nici măcar acum, deşi starea actuală a lumii nu încetează să dea tot mai mult de gândit.[209]

Însă entuziasmul cu care acceptăm să ne amputăm şi protezăm, cu ajutorul noilor tehnologii de substituţie, importante facultăţi sufleteşti nu se opreşte la imaginaţie şi la inteligenţă. Chiar şi simţurile, de care postmodernii sunt atât de îndrăgostiţi, tind să fie înlocuite cu „senzaţiile“ virtuale ale realităţilor construite pe calculator. Pe omul de azi, joaca în spaţiul virtual 3D îl atrage mai mult decât joaca în spaţiului euclidian 3D. Când se va putea face sex pe calculator, sexul cu oameni va rămâne o îndeletnicire după care vor putea fi depistaţi uşor reacţionarii şi antiprogresiştii. Evoluţia omului european, de la omul modern la omul post-postmodern, este de la omul despre care se credea că este o maşină (imaginat de Descartes şi construit de La Mettrie) la omul care aspiră să devină maşină. Contemporanii lui La Mettrie au ridiculizat omul-maşină. Mulţi dintre contemporanii noştri ar fi măguliţi să semene cu maşinile şi să se întreţină ca ele: să fie frumoşi ca ele, rezistenţi ca ele, uşor de reparat ca ele, neobosiţi ca ele, uşor de upgradat ca ele, nemuritori ca ele. Şi, ca şi maşina, să nu aibă nici o responsabilitate faţă de „părţile componente“. Pe vremuri, „părţile componente“ se numeau membre, mădulare, organe etc., dacă era vorba de corp; şi conştiinţă, voinţă, imaginaţie, memorie, gândire etc., dacă era vorba de suflet. Ce au devenit, în aceste condiţii de substituţie mecanică a facultăţilor sufleteşti, bucuriile simple ale oamenilor din trecut? Viziunea, cunoaşterea, erudiţia, spiritul, cultura, curiozitatea, bucuria, descoperirea, invenţia, fericirea etc., ce s-a întâmplat cu ele?

Răspunsul e de găsit în natura dorinţelor noastre. În trecut, nevoile corupeau, pentru că natura lumii era definită prin lipsuri. Modernitatea clasică s-a ocupat de nevoi, străduindu-se să înlăture lipsurile. S-a luptat ca nevoile (fizice) să înceteze să mai fie o sursă de corupţie (morală). Şi a făcut ca nevoile să nu mai fie necesităţi. Azi însă dorinţele au devenit nevoi: iar natura lumii postmoderne a ajuns să fie dictată de natura dorinţelor noastre. Că dorinţele au ajuns, azi, să corupă mai mult decât nevoile, în trecut, se explică prin faptul că instinctele noastre cele mai nesăbuite au devenit dorinţele noastre cele mai fireşti. Nevoile nu pot niciodată deveni nesăbuite. Am ajuns să fim înjosiţi de dorinţele noastre, pentru că valorile în care credem ne încurajează să nu ne încredem decât în intensitate, în interesant, în noutate şi în senzaţional. Iar setea de senzaţii tot mai noi, tot mai intense şi tot mai senzaţionale ne vine din plictisul abundenţei, adică din răsfăţ. Ceea ce, inevitabil, duce la un soi de dezmăţ. Dorinţele noastre au ceva dezmăţat chiar şi când obiectul lor e onorabil. Căci cel care caută numai satisfacţii nu poate fi niciodată satisfăcut. Iar această insatisfacţie perpetuă ne dă un aer uşor lubric, hămesit. O hămeseală stranie, de oameni tot mai ghiftuiţi şi tot mai nesăturaţi.

Fireşte, mai e şi dorinţa de a fi mereu branşaţi, la zi, la modă, în priză, *up to date*, conectaţi la reţea. Nu mai ştim altceva, nu mai vrem altceva decât să fim ca alţii: hipsteri ai conformismului, suntem mereu ca alţii, numai ca alţii şi întotdeauna la fel ca toţi. *Hipermarketul* şi *mallul* au devenit templul, biserica şi agora epocii noastre. Nu mai există alt spaţiu public decât cel pe care îl face posibil şi îl administrează în mod discreţionar mass-media, cu vedetele, cu nonvalorile, cu superficialitatea, cu iresponsabilitatea, cu vulgaritatea, cu setea de divertisment şi cu metodele de prostire în masă care le sunt specifice. Aceasta este hrana noastră spirituală, pâinea noastră cea de toate zilele. „Acesta este trupul meu, care se frânge pentru voi." În adâncul a ceea ce a mai rămas din sufletul nostru post-postmodern nu a mai rămas nimic din marile dispute filozofice, morale, estetice, politice şi religioase care au marcat naşterea modernităţii din creştinătate şi a postmodernităţii din modernitate. Post-postmodernitatea nu aspiră decât să fie tot mai „post". Căci, spunea René Char, „moştenirea noastră nu e precedată de nici un testament".

Să recapitulăm. Democraţia care devine populism; umanismul care devine antiumanism; creştinismul care devine anticreştinism; ştiinţa care devine tehnologie; tehnologia care devine, din construcţie a omului, constructor al *realităţii* omului; spiritul legii care devine arbitrarul literei legii; cultura sufletului care devine cultul corpului; emanciparea prin cultură care devine eliberarea de orice cultură; educaţia care devine anti-educaţie; cultura care devine contra-cultură; tehnologia care devine, din ajutor al omului, substitut al lui; raţiunea care se ridică deasupra instinctelor şi instinctele care îi pun raţiunii scopuri, după ce s-au transformat mai întâi în dorinţe, iar dorinţele în nevoi. Şi aşa mai departe, indefinit. Ce e asta? Cum am ajuns aici?

Să ne amintim de Simone Weil. Simone Weil ura forţa. Pentru ea, forţa trebuie respinsă pentru că face din oricine îi este supus un lucru; pentru că transformă oamenii în obiecte şi, dacă îi convine, şi merge până la capăt, în cadavre. Forţa îl face de piatră pe cel care o mânuieşte şi îl împietreşte pe cel asupra căruia se exercită. Forţa nu se satură până nu ucide. În *Iliada*, în care vedea un poem al forţei, pentru că avea ca veritabil subiect forţa, găsise legea după care se conduce (sau e condusă) forţa: „Ares e drept şi îi ucide pe toţi cei care ucid" (*Iliada*, XVIII, 309).[210] În *Caietele* publicate postum, Simone Weil nu se mulţumeşte să îi constate forţei această logică ineluctabilă a nimicirii, care e un soi de dreptate, prin distrugere, a tuturor celor care distrug. Face o ipoteză tare asupra cauzei, pe care o vede în simetria dintre a *omorî* şi a *se* omorî: cine ucide, acela se sinucide. La fel putem spune şi noi: în epoca noastră, care nu este un „poem al forţei", cine *consumă*, acela *se* consumă. Ares-ul postmodern îi consumă pe toţi care consumă.

XVII. Radiografia răului din noi
(argumentele lui Rob Riemen)

Să ne întoarcem, înainte de a trage concluziile, la prima noastră ilustrare a *tipului* de rău social cu care ne confruntăm. În România anului 2012, un „grup infracţional organizat" de la vârful celor mai populare partide din ţară a imaginat, a pus la cale şi a încercat să ducă la „rău sfârşit" o „lovitură de stat legală", în vederea dobândirii controlului asupra pârghiilor de putere prin care justiţia ar fi putut fi subordonată.[211] Cum a fost posibil ca o majoritate consistentă să *nu vadă* aberaţia de drept constituţional şi să *nu simtă* atacul împotriva statului de drept? Dincolo de explicaţiile specifice,

care privesc trecutul şi prezentul societăţii româneşti, rămâne constatarea existenţei în societatea românească de azi a unui tip uman defect din punctul de vedere al sistemului de valori. Defecţiunea se manifestă ca incapacitate de a disocia moral şi cognitiv între spiritul şi litera unui fenomen. În mod normal, oamenii disting între spirit şi literă, între grad de rezonabilitate şi nivel de minciună, şi disting între gradele de realitate ale diferitelor interpretări. Dimpotrivă, a pune adevărul între paranteze, a accepta minciuna, a nega faptele sunt lucruri nefireşti. Când devin fireşti, în psihologie se spune că avem de-a face cu o disonanţă cognitivă. În termeni morali, disonanţa cognitivă implică o distorsiune a sistemului de valori.

În Olanda anului 2010, într-una dintre cele mai consolidate şi mai vechi democraţii ale Europei, Rob Riemen ne-a atras atenţia că fascismul a reapărut. Nu în chip propriu, fireşte (cine ar mai îndrăzni să se declare fascist în Europa de după Holocaust?), ci metamorfozat – noile sale forme de expresie fiind populismul, integrismul naţional, revendicarea valorilor comunitare, democraţia directă, egalitarismul economic. Dincolo de explicaţiile locale[212], rămâne constatarea existenţei în societatea europeană de azi (căci Olanda este Europa *par excellence*) a unui tip uman defect din punctul de vedere al sistemului de valori. Defecţiunea constă în dizolvarea sistemului tradiţional de valori. O dizolvare stranie, deoarece e precedată şi însoţită de o neîncredere *activă* faţă de valorile de până acum ale civilizaţiei europene (valorile moralei creştine, valorile umanismului, valorile modernităţii clasice) – neîncredere care echivalează, într-un sens, cu o inversare a sistemului de valori. Simptomatologia constatată de Riemen are trei chei: masificarea (care a înlocuit individualismul, cu corolarul său, autonomia morală, prin dorinţa de a fi ca toţi, în rând cu cei invidiaţi), cultura de masă (care a înlocuit cultura înaltă, cu corolarul ei, educaţia umanistă, printr-o cultură pe care Leo Strauss o caracteriza astfel: „Cultura de masă este o cultură care poate fi însuşită de persoanele cu cele mai modeste înzestrări fără nici un fel de efort intelectual şi moral şi la un cost bănesc foarte scăzut“[213]) şi resentimentul (care a înlocuit solidaritatea morală, cu corolarul acesteia, spiritul comunitar, prin recriminare şi pretenţia de a fi servit de stat cu toate elementele egalităţii cu cei invidiaţi). Drept urmare, Europa este subminată de „criza societăţii de masă“, de „criza spiritului“, de „vulgaritatea şi imbecilizarea aflate în creştere“.[214]Cultura de masă a tăiat societăţile europene de rădăcinile lor morale şi culturale, care îi confereau omului european nobleţe şi demnitate spirituală. Prin masificare, s-a impus o concepţie a libertăţii bazată pe ideea că totul e permis, că nu există valori înalte, că totul este relativ şi că numai dorinţele noastre sunt suverane. Masificarea s-a realizat pe fondul unui nihilism tot mai răspândit, tot mai acceptat ca inevitabil şi deci ca raţional. În Europa creştină, în Europa umanistă, ne reaminteşte Riemen, ideea de egalitate era fondată pe valori religioase, pe valori spirituale absolute. Egalitarismul de azi e bazat pe resentiment, pe consumismul culturii de mase. Iar egalitarismul şi nihilismul, combinate, duc la fascism.

> Azi putem […] descrie [fascismul] drept exploatarea în scopuri politice a resentimentului omului-masă.[215]

> Fascismul este ancorat în cultul resentimentului şi în vidul spiritual de care suferă cultura de masă.[216]

Pentru încadrarea teoretică a celor trei simptomatologii, Riemen foloseşte citate din Paul Valéry, din José Ortega y Gasset, din Max Scheler şi din Friedrich Nietzsche. Valéry e folosit pentru a descrie situaţia de fapt; Ortega y Gasset pentru a o încadra istoric (cu o menţiune specială pentru

Menno ter Braak); Scheler şi Nietzsche pentru a o explica filozofic. Citatele din Nietzsche sunt neîndoielnic cele mai cutremurătoare (şi profetice). De unde vine acest sentiment? Din faptul că Nietzsche priveşte chestiunea nihilismului cu o seriozitate şi o sensibilitate faţă de destinul omului şi faţă de absolutul valorilor care, pentru noi, azi, sunt de natura religiei. Acest lucru, că o anumită profunzime a devenit pentru noi ceva ce ţine mai degrabă de religie decât de filozofie, e un simptom în plus al timpurilor. Adică al atrofierii sistemului nostru de valori. Căci numai pentru cine a pierdut dimensiunea profunzimii, şi a pierdut şi religia, tot ce e profund trebuie neapărat să ţină de religie. Când sistemul de valori e viguros, valorile au profunzime *şi în afara* religiei. Când şi-au pierdut vigoarea, valorile se aplatizează, iar profunzimea se refugiază în religie. De ce, *anume* în religie? Pentru că, în epoca noastră, singurul loc unde oamenii mai admit că există cel puţin două niveluri de realitate *licite* este religia.

XVIII. Valorile, ca operaţiuni ale sufletului. Şi civilizaţia, ca formă de respect

Cu această întrebare ajung la ipoteza centrală a eseului meu, aceea că nu există discernământ, nu există valori, nu există morală şi nu există gândire creatoare acolo unde lumea are o singură dimensiune, unde realitatea e doar fizică, iar spiritul nu poate fi distins de literă; şi că experienţa profunzimii, a sufletescului, a absolutului şi a moralei nu există decât acolo unde sunt posibile discernământul, valorile, morala, gândirea – adică există cel puţin două niveluri ale realităţii. Sufletul îşi descoperă profunzimea numai în faţa *posibilităţii* transcendenţei. Acolo unde oamenii recunosc existenţa unui singur nivel de realitate, sufletul nu mai are „spaţiu“ să respire, să îşi exercite operaţiile fireşti, să trăiască. Când operaţiunile sale fireşti diminuează, sufletul se „diluează“, se „aplatizează“: devine, cum spun englezii, *shallow*. Nihilismul este consecinţa inevitabilă a reducţiei ontologice a tuturor nivelurilor de realitate la unul singur (cel fizic, material). Numai într-un context profund marcat de eroziunea nihilistă a sufletului s-a putut ajunge la situaţia ca două lucruri atât de banale, precum operaţia prin care distingem între planuri diferite de realitate şi afirmaţia că realităţile distincte sunt separate prin raporturi de transcendenţă, să fie considerate că aparţin, amândouă, religiei. De fapt, ele aparţin ştiinţei. Într-adevăr, mulţimea numerelor reale e separată de mulţimea numerelor naturale printr-un raport de transcendenţă, iar teoria terţului inclus, care limitează valabilitatea ontologică a principiului contradicţiei[217], ori teoria nivelurilor de realitate, care explică de ce este nevoie de mai multe niveluri de realitate pentru a înţelege lumea[218], nu ţin de nici un catehism.

Dar etica pozitivistă a reducerii planurilor de realitate la unul singur, care a devenit a doua noastră natură (ca urmare a educaţiei nihiliste pe care o primim), ne interzice să vedem acest lucru.

Am început acest eseu cu teoremele lui Gödel tocmai pentru că cele mai multe dintre ele au reuşit să pună în lumină, cu ajutorul procedeelor formale, incapacitatea procedeelor formale de a epuiza conţinutul noţiunilor cu care cuprindem în chip intuitiv realitatea. În ştiinţe, folosim în mod curent postulatele referitoare la existenţa nivelurilor de realitate. Existenţei lor li se asociază mecanismele cognitive care, prin elaborarea de teorii, le asigură fertilitatea epistemică. Cuplul lor (niveluri de realitate, mecanisme cognitive) funcţionează ca o suveică: ca să poată funcţiona epistemic, nivelurile

de realitate au nevoie de funcţionarea anumitor mecanisme cognitive; iar fertilitatea cognitivă a funcţionării acestor mecanisme mentale confirmă continuu existenţa nivelurilor de realitate.

Acum, vă rog să vă imaginaţi următorul paralelism. Postulatul existenţei mai multor niveluri de realitate este valabil şi pentru intelect, şi pentru suflet. Valabilităţii acestui postulat îi corespund, în lumea interiorităţii noastre, anumite operaţiuni sufleteşti. Paralelismul pe care vi-l propun este între mecanismele cognitive, proprii intelectului, şi operaţiunile sufleteşti, proprii interiorităţii noastre – ambele se bazează pe *realitatea* postulatului existenţei nivelurilor de realitate. Mecanismele cognitive bazate pe existenţa nivelurilor de realitate generează teorii ştiinţifice (adevărate ori false). Operaţiunile sufleteşti bazate pe existenţa nivelurilor de realitate generează valori (adevărate ori false). Atât mecanismele cognitive care generează teorii, cât şi operaţiunile sufleteşti care generează valori sunt făcute posibile de existenţa nivelurilor de realitate. Ele stau ori cad împreună cu *realitatea* nivelurilor de realitate.

Valorile nu sunt obiecte ale lumii fizice, sunt operaţiuni sufleteşti. Aceste operaţiuni sufleteşti sunt bazate pe credinţa în existenţa mai multor niveluri de realitate. Aşa cum fizica e bazată pe credinţa în existenţa unei lumi obiective (independente de subiectul cunoscător), şi operaţiunile sufleteşti care fac posibile valorile se bazează pe credinţa în existenţa mai multor niveluri de realitate (care nu depind de bunul-plac al subiectului). Dacă nivelurile de realitate se reduc la unul singur (postulatul nihilist), atunci operaţiunile sufleteşti se atrofiază (şi urmează dizolvarea sistemului de valori). Dacă operaţiunile sufleteşti care fac posibile valorile se atrofiază, atunci valorile îşi pierd baza de existenţă. Ele nu se mai pot articula într-un subiect transcendental, pentru a exista în mod obiectiv. Şi, drept urmare, dispar. Dar mai înainte de a dispărea, îşi pierd credibilitatea. Şi suferă exact procesul de inversiune şi devalorizare pe care toţi autorii citaţi de Rob Riemen l-au semnalat ca expresie a patologiei timpurilor noastre. Între ei toţi, Nietzsche este cel mai precis:

> Ce înseamnă nihilismul? – *Faptul că valorile cele mai înalte se devalorizează*. Lipseşte scopul. Lipseşte răspunsul la întrebarea „De ce?“.
>
> *Nihilismul radical* este convingerea unei inconsistenţe absolute a existenţei, atunci când e vorba despre valorile cele mai înalte recunoscute; inclusiv *înţelegerea* faptului că noi nu avem nici cel mai mic drept să instituim un dincolo sau un „în-sine“ al lucrurilor, care să fie „divin“, care să fie morala întrupată. Această înţelegere este o consecinţă a „veracităţii“ mature: şi astfel, chiar o consecinţă a încrederii în morală.
>
> […] *Morala ca maximă devalorizare*.[219]

Remediul? Depăşirea nihilismului. Cum? Sunt, cred, două modalităţi: prima este metafizică, a doua este morală. Prima modalitate constă în reactualizarea în educaţia tuturor oamenilor de azi a celei mai importante operaţiuni sufleteşti care se bazează pe existenţa mai multor niveluri de realitate: este vorba de ceea ce Platon a numit „a doua navigare“. Iată, foarte pe scurt, despre ce este vorba. Expresia „a doua navigare“ (*deúteros ploûs*) apare în *Phaidon*, 99c–d. Potrivit lui Giovanni Reale, „a doua navigare“ constituie marea şi cea mai decisivă inovaţie a lui Platon.[220] Locul unde este expus înţelesul celei de-a doua navigări este dialogul *Phaidon*, la paginile 96a–102a. Acest pasaj, afirmă Giovanni Reale,

> constituie *cea dintâi prospectare şi demonstrare a existenţei unei realităţi suprasensibile şi transcendente*. În opinia noastră, s-ar putea afirma chiar că acest pasaj constituie […] o *„magna charta“ a metafizicii occidentale*.[221]

„A doua navigare“ a sufletului înseamnă, în esenţă, a privi realitatea cu alţi ochi decât cei fizici (cu

ochii spiritului, ai sufletului)[222] şi a o interpreta într-o altă dimensiune, superioară, folosind o metodă de investigaţie care ţine seama de faptul că răspunsul la o întrebare formulată în dimensiunea (n) îşi poate căpăta întemeierea doar în dimensiunea (n+1). Epistemologic, metoda „celei de-a doua navigări“ afirmă că o teorie nu poate fi întemeiată numai prin datele interne ale teoriei, ci are nevoie de o teorie mai puternică (teoremele de incompletitudine ale lui Gödel tocmai asta demonstrează, pentru sistemele formalizate). De pildă (spune Reale pentru a ilustra gândul lui Platon), „întemeierea ultimă a eticii nu poate veni de la etica însăşi, ci doar de la cunoaşterea fiinţei şi cosmosului din care face parte omul“.[223] Ceea ce a înţeles Platon este că orice explicaţie veritabilă (adică una completă) are nevoie de instituirea unui raport de transcendenţă faţă de obiectul explicat:

> Pentru Platon, transcendenţa Ideilor este tocmai raţiunea de a exista (sau temeiul) imanenţei lor. Ideile nu pot fi cauza sensibilului (respectiv, „adevărata cauză“) dacă nu ar *transcende* sfera sensibilă însăşi; […] *transcendenţa Ideilor este tocmai ceea ce le califică pentru rolul pe care îl au ca „adevărate cauze“*. A confunda aceste două aspecte ale lor, sau a le pune pe acelaşi plan, înseamnă a uita complet „cea de-a doua navigare“ şi rezultatele sale.[224]

În rezumat, ceea ce este numit de Platon „cea de-a doua navigare“ reprezintă procesul şi procedeul sufletesc (intelectual, cognitiv, moral, estetic etc.) prin care este instituit un raport de transcendenţă între diferite dimensiuni ale realităţii (fie în vederea explicării, fie în vederea înţelegerii, fie în vederea valorizării etc.) şi prin care sunt menţinute laolaltă şi unificate toate dimensiunile realităţii. „A doua navigare“ este operaţiunea sufletească şi cognitivă prin care este pus, între două niveluri de realitate, raportul de transcendenţă. Când Nietzsche spune că valorile ultime s-au devalorizat şi că omul simte că nu mai are nici un drept să instituie un „în sine“ al lucrurilor, el identifică de fapt nihilismul radical *exact* cu negarea operaţiunii sufleteşti pe care Platon a numit-o „a doua navigare“: operaţiunea sufletească prin care, tocmai, omul simte că are nu doar posibilitatea, ci şi *dreptul* să instituie valori absolute.

A doua modalitate de depăşire a nihilismului este de natură morală. Ea constă în respect: în pătrunderea omului de respect faţă de lume, pe care o priveşte ca pe o creaţie. Omul pătruns de respect a ajuns deja la înţelegerea faptului că respectul faţă de creaţie nu este o opţiune personală – reprezintă o structură a lumii. Goethe spunea că „civilizaţia este o permanentă lecţie de respect: respect faţă de divinitate, faţă de pământ, faţă de semenii noştri şi, în acest fel, faţă de propria noastră demnitate“. Acest respect, care este *pietas* şi *fides* împreună (şi este contrariul lui *agón* şi *luxus*), conduce la înţelegerea adevărului că nu există civilizaţie fără o recunoaştere deplină a faptului că omul este, între toate vieţuitoarele, fiinţa dotată simultan cu două naturi, una fizică şi terestră, cealaltă spirituală şi divină. O spune în cuvinte pline de adevăr Rob Riemen, în cartea sa *Nobility of Spirit: A Forgotten Ideal*:

> Civilizaţia nu poate exista fără o înţelegere deplină a faptului că omul are o natură dublă. Una fizică, terestră, şi alta spirituală, ideală, care îl distinge de celelalte animale. Omul poate cunoaşte adevărul, bunătatea, frumuseţea şi poate realiza libertatea, justiţia, dragostea şi generozitatea. Orice civilizaţie se bazează pe împrejurarea că omul îşi întemeiază demnitatea şi identitatea personală nu pe ceea ce este el – realitatea sa fizică –, ci pe ceea ce s-ar cuveni să fie: întruparea acestor nemuritoare virtuţi de afirmare a vieţii, a acestor valori care conţin cel mai distins aspect ale existenţei omeneşti, imaginea demnităţii umane.[225]

În acest fel, replica morală adusă nihilismului regăseşte replica metafizică („a doua navigare“). Căci de unde ne vine această înţelegere a faptului că omul are o natură dublă? Evident, de la „a doua navigare“. Şi care e fundamentul ultim al atitudinii de respect care stă la originea civilizaţiei noastre?

Care este originea intelectuală a bunătăţii faţă de lume? Iată răspunsul lui Giovanni Reale:

> La întrebarea „de ce există fiinţa mai degrabă decât nimicul?“, Occidentul a putut pentru prima oară, bizuindu-se pe Platon şi pe „cea de-a doua navigare“, să răspundă: fiindcă fiinţa este un *bine*; şi, în general, lucrurile există fiindcă reprezintă ceva pozitiv, fiindcă sunt aşa cum este bine să fie, în sensul pe care l-am precizat.
>
> *Pozitivul, ordinea şi Binele sunt temeiul fiinţei*.[226]

Reale reia aici, în termeni platonicieni, afirmaţia lui Aristotel din *De generatione et corruptione*, privind preeminenţa fiinţei asupra nefiinţei: „A fi este mai bun decât a nu fi.“[227] În actul înţelegerii bunătăţii lumii se naşte posibilitatea respectului. Şi invers: în actul revendicării răutăţii lumii se naşte uşurinţa de a refuza existenţei şi omului oricare formă de respect.

[„De letter en de geest, of de anatomie van een staatsgreep“, *Nexus*, nr. 64, 2013, pp. 77–108]

Note

138. Kurt Gödel, *Collected Works*, vol. I (*Publications 1929–1936*), Oxford University Press, New York & Oxford, 1986, pp. 126–205; 234–237; 338–371, articolele indexate de editori ca: 1930b şi 1931, 1931a, 1932b şi 1934 (comentariile editorilor sunt indispensabile); în acelaşi volum, Solomon Feferman, „Gödel’s life and work“, p. 6. „În esenţă, teorema era o demonstraţie mecanică, algoritmică a limitelor metodelor mecanice, algoritmice, şi, după cum s-a dovedit, a limitărilor inevitabile ale computerului“ (Palle Yourgrau, *A World Without Time. The Forgotten Legacy of Gödel and Einstein*, Penguin Books, London, 2005, pp. 105 *sq*.).

139. Kurt Gödel, *Collected Works*, vol. II (*Publications 1938–1974*), Oxford University Press, New York & Oxford, 1990, articolele 1949, 1949a şi 1952, pp. 189–216; *cf*. Solomon Feferman, „Gödel’s life and work“, în Kurt Gödel, *Collected Works*, vol. I (*Publications 1929–1936*), ed. cit., p. 24; şi Palle Yourgrau, *op. cit*., pp. 119–143; o concluzie, la pp. 180 *sq*.

140. Robert Merrihew Adams, „Introductory note to *1970“, în Kurt Gödel, *Collected Works*, vol. III (*Unpublished Essays and Lectures*), Oxford University Press, New York & Oxford, 1995, p. 388. Textele originale ale demonstraţiei lui Gödel sunt „*1970“ (o singură foaie de hârtie!) şi „Appendix B“, în *Collected Works*, vol. III, ed. cit., pp. 388–404 (inclusiv comentariile lui Adams) şi pp. 429–437.

141. Jurnalul lui Oskar Morgenstern, intrarea zilei de 29 august 1970 (*apud* Adams, „Introductory note to *1970“, *loc. cit*.).

142. „Nouăzeci la sută dintre filozofii contemporani – îi scria el mamei sale în 1961 – consideră că principala lor misiune e cea de a le scoate oamenilor religia din cap“ (vezi Yourgrau, *op. cit*., p. 154; dar şi p. 13; vezi, de asemenea, întâmplarea evocată în continuare, din 1955, în care o comisie universitară prezidată de W.V.O. Quine a putut respinge un candidat, pe motiv că este „pios“, la pp. 155–156).

143. O demonstraţie care reia în logică modală un argument imaginat în 1077 de un teolog catolic (Anselm din Canterbury), în reformularea din 1676 a unui geniu universal, de confesiune luterană (Leibniz).

144. „Epoca eliberării de autoritatea constrângătoare, în mod direct, şi, în mod indirect, de puterea instinctului raţiunii şi a raţiunii în genere, în orice formă s-ar manifesta ele: epoca indiferenţei absolute faţă de orice adevăr şi totalei desprinderi de orice, fără a urma vreo direcţie oarecare: *starea unei atotcuprinzătoare păcătoşenii*“ (Johann Gottlieb Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Erste Vorlesungen, în *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, vol. 7, Berlin, 1845/1846, pp. 11–12 – text stabilit pe baza transcrierii unei prelegeri ţinute la Berlin în 1804/1805, ediţia I, Realschulbuchhandlung, Berlin, 1806; http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Die+Grundzüge+des+gegenwärtigen+Zeitalters).

145. Solomon Feferman, „Gödel’s life and work“, în Kurt Gödel, *Collected Works*, vol. I (*Publications 1929–1936*), ed. cit., p. 12; Palle Yourgrau, *op. cit*., pp. 98–99. O transcriere prescurtată a documentului original pe care se bazează informaţia noastră referitoare la această întâmplare se află pe site-ul Princeton Institute for Advanced Study (http://www.ias.edu/people/godel/institute [ultima accesare, 27 august 2013]), iar documentul original însuşi („Oskar Morgenstern, September 13, 1971“) poate fi găsit la adresa *PDF of original Morgenstern document on the Gödel citizenship hearing* sau la *„History of the Naturalization of Kurt Gödel“ (PDF)*. Vezi şi Jeffrey Kegler, „Kurt Gödel: A Contradiction in the U.S. Constitution?“ (http:// morgenstern.jeffreykegler.com [ultima accesare, 27 august 2013]).

146. Citat după „Draft. Memorandum from Mathematica“, redactat de Morgenstern la 13 septembrie 1971, reprodus în „Gödel, Einstein and the Immigration Service“, *The Institute Letter*, Institute for Advanced Study, Princeton, New Jersey, primăvara 2006, p. 7 (http://robert.accettura.com/wp-content/uploads/2010/10/ Morgenstern_onGoedelcitizenship.pdf).

147. Cuvintele nu sunt ale lui Gödel, ci reprezintă o parafrază a lor, făcută de biograful său, Palle Yourgrau, *op. cit*., p. 99.

148. Yourgrau consideră că toate *tipurile* de probleme pe care şi le-a pus Gödel de-a lungul vieţii demonstrează existenţa unui adevărat „program de cercetare“, unitar, care constă în „investigarea limitelor metodelor formale în captarea conceptelor “ (*ibidem*, p. 182).

149. Pentru ceea ce s-a petrecut în România în vara lui 2012 denumirile variază: Herta Müller vorbeşte de „ocuparea instituţiilor cu soldaţi de partid“ ca într-o piesă cu tâlhari (*Schurkenstück*), prin care „statul de drept este golit de conţinut“; alţii vorbesc de un „atac la domnia legii“ (Jan-Werner Müller) sau de o „lovitură parlamentară“ (Vladimir Tismăneanu) ori de un „puci parlamentar“ (Viviane Reding, comisar european pentru justiţie), de o „lovitură de stat“ (Monica Macovei), de un „*Blitzkrieg* împotriva statului de drept“ (Expert Forum) ori de o „lovitură constituţională“ (Ian Traynor). Într-un raport oficial dedicat evaluării evenimentelor din România, Comisia de la Veneţia vorbea de „măsuri [care] sunt problematice din perspectiva constituţionalităţii şi a statului de drept“.

În ce mă priveşte, eu prefer termenul oximoronic de „lovitură de stat legală“, deoarece acesta mi se pare că pune cel mai bine în lumină specificul brutalităţii instituţionale petrecute în România: folosirea legii pentru a încălca legea. Noutatea postmodernă a acestor atacuri de forţă constă în ideea de a folosi legea pentru a încălca legea. Pentru mine este important de subliniat faptul că aceste atacuri sui-generis împotriva Constituţiei se prezintă pe sine ca fiind în perfect acord cu Constituţia, jucând cinic şi sofist spiritul împotriva literei şi litera împotriva spiritului, după cum dictează interesele de moment ale celor care declanşează atacul. Ideea postmodernă fiind că totul este simulacru, iar „*les grands récits*“ şi-au pierdut orice credibilitate, atunci nici Constituţia, care este „*un grand récit*“, nu poate fi decât un simulacru, iar încălcarea ori respectarea ei nu pot fi decât interpretări-simulacru. Filozofia care susţine că totul e aparenţă e condamnată să nu poată invoca în apărarea ei decât tot o aparenţă: iar acest fapt, pe care toţi postmodernii îl consideră un fundament al toleranţei, în realitate le deschide tuturor hobbesienilor postmoderni lipsiţi de scrupule un câmp larg de justificare-prin-aparenţă a oricărui fel de agresiune-care-nu-e-o-aparenţă.

150. Numele nu sunt importante, de aceea nu voi indica decât funcţiile şi poziţiile.

151. Silviu Sergiu, „Cronologia celei mai grave crize din istoria democratică a României“ (*Evenimentul Zilei*, sâmbătă, 6 iulie 2013): „În vara lui 2012 statul de drept a fost în real pericol. Anihilarea de către USL a instituţiilor democratice ale României a şocat prin maniera în care a fost făcută. SUA şi UE au intervenit prompt pentru a remedia situaţia. Timp de două luni, în România s-a instalat haosul“ (http://www.evz.ro/detalii/stiri/cronologia-celei-mai-grave-crize-din-istoria-democratica-a-romaniei-1046191.html [ultima accesare, 27 august 2013]).

152. Laura Ciobanu, „Câte legi a încălcat USL de azi-dimineaţă“, în *Evenimentul Zilei*, marţi, 3 iulie 2012 (http://www.evz.ro/detalii/stiri/cate-legi-a-incalcat-usl-de-azi-dimineata-990155.html [ultima accesare, 27 august 2013]).

153. http://krugman.blogs.nytimes.com/2012/07/05/guest-post-romania-unravels-the-rule-of-law/ [ultima accesare, 27 august 2013].

1541. Între primele măsuri luate de noul preşedinte interimar, foarte semnificative au fost cele menite să îl izoleze complet pe preşedintele suspendat de fluxul de informaţii şi comunicare (intern şi extern) propriu funcţiei de şef al statului.

155. Jan-Werner Müller, profesor de ştiinţe politice la Princeton University, director al proiectului „History of Political Thought“, în prezent la Institute of Advanced Study, Princeton, şi autor al lucrării *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, Yale University Press, New Haven, 2011.

156. Jan-Werner Müller, „Safeguarding Democracy inside the EU: Brussels and the Future of Liberal Order“, în *Transatlantic Academy Paper Series*, februarie 2013, [pp. 1–27], cap. 2, p. 6.

157. „În iulie 2012, Comisia i-a solicitat României […] să renunţe la unele propuneri de schimbare a regulilor referendumului pentru demiterea preşedintelui, lucru pe care Guvernul l-a făcut (ceea ce a contribuit decisiv la eşecul procesului de destituire). Deşi 88,5% dintre votanţi s-au dovedit a fi în favoarea înlăturării lui Băsescu, pragul de participare minim necesar (50 de procente plus un vot), pe care Ponta a încercat să-l coboare, nu a fost atins.(*Cf*. „Der unermüdliche Kampf der Kleptokraten“, în *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28 august 2012, disponibil online la adresa http://www.faz. net/aktuell/politik/ausland/rumaenien-der-unermuedliche-kampf-der-kleptokraten-11870946.html [ultima accesare, 27 august 2013].) După câteva încercări ale Guvernului de a schimba retroactiv numărul votanţilor eligibili pentru a obţine în cele din urmă rezultatul dorit, şi ceva şovăieli în a accepta decizia Curţii Constituţionale privind validitatea referendumului, Băsescu a fost reinstalat în funcţie“ (Jan-Werner Müller, art. cit., în *op. cit.*, p. 7, col. 1).

158. Pe 19 iulie 2012, USL a depus o plângere penală împotriva lui Traian Băsescu şi a altor paisprezece persoane, acuzate de „răspândire de informaţii false“, „defăimarea ţării şi a naţiunii“, „periclitarea siguranţei naţionale, stabilităţii monedei, siguranţei statului, credibilităţii ţării“, de a fi „săvârşit fapte de denigrare şi de răspândire de informaţii false printr-o manipulare grosolană a opiniei publice, a organismelor europene şi internaţionale, a partenerilor interguvernamentali, a mediului public, a mass-media internaţională şi internă şi a personalităţilor europene cu privire la situaţia din România“; pe scurt, se fac vinovaţi de a fi „făcut afirmaţii referitoare la o lovitură de stat“, la „distrugerea statului de drept“, la „acapararea justiţiei“, la „suprimarea funcţionării unor instituţii fundamentale ale statului“, precum şi la „răsturnarea democraţiei“ (Andreea Udrea, „România, trezeşte-te! Lovitura de stat din iulie 2012“, în *Evenimentul Zilei*, sâmbătă, 28 iulie 2012; http://www.evz.ro/detalii/stiri/romania-trezeste-te-lovitura-de-stat-din-iulie-2012-993953.html [ultima accesare, 27 august 2013]).

159. În data de 23 iulie 2012, „un grup de intelectuali români – savanţi, universitari, cercetători în domeniul ştiinţelor fundamentale, aplicative şi umaniste, scriitori şi artişti“ a trimis o „Scrisoare către Uniunea Europeană, Bruxelles“ (http://www.hotnews.ro/ stiri-politic-12866745-ilhl.htm), în care se exprima „profund[a] preocupa[re] [faţă] de recentele acuzaţii care pretind că Parlamentul şi Guvernul României ar fi subminat statul de drept şi independenţa justiţiei în încercarea de a-l demite pe preşedintele Traian Băsescu“. Autorii scrisorii considerau că nici una dintre măsurile luate de Guvern ori de Parlament nu ridică vreo problemă legală ori constituţională şi că a

susţine contrariul este minciună şi dezinformare. Deşi pare greu de crezut, scrisoarea grupului de intelectuali care a sprijinit lovitura de forţă începea cu o enormitate, un fals patent: „Curtea Constituţională nu este parte a sistemului judiciar independent din România“ – tot restul decurgea în acelaşi fel.

160. Silviu Sergiu, *loc. cit.*

161. O sinteză a tuturor aceste dezvoltări, cu o foarte utilă punere în context geopolitică (de pildă, sprijinul fervent de care s-au bucurat autorii loviturii de forţă din partea postului guvernamental al Federaţiei Rusiei, „Vocea Rusiei“), în Vladimir Tismăneanu, „Democracy on the Brink: A Coup Attempt Fails in Romania“, în *World Affairs*, ianuarie/februarie 2013 (http://www.worldaffairsjournal.org /article/democracy-brink-coup-attempt-fails-romania [ultima accesare, 27 august 2013]).

162. Comisia Europeană pentru Democraţie prin Drept (Comisia de la Veneţia), Avizul nr. 685/2012 (Strasbourg, 17 decembrie 2012, CDL-AD(2012)026), „Aviz privind compatibilitatea cu principiile constituţionale şi statul de drept a acţiunilor Guvernului şi Parlamentului României cu privire la alte instituţii ale statului“, cap. XI („Concluzii“), § 84, p. 20 (http://www.ccr.ro/uploads/ aviz_ro.pdf). Traducerea acestui document a fost asigurată de un departament din cadrul Curţii Constituţionale a României.

163. Edward Luttwak, *Coup d'état. A practical Handbook* [1968], The Penguin Press, London, 1979, p. 26.

164. *Ibidem*, p. 20.

165. *Ibidem*, p. 21.

166. *Ibidem*, pp. 16–17 („Preface to the 1979 Edition“).

167. *Ibidem*, p. 16.

168. Luttwak explică de ce loviturile de stat sunt mult mai greu de dat în ţările dezvoltate: „Vom vedea că unele state sunt atât de bine organizate, încât «maşinăria» este îndeajuns de sofisticată pentru a funcţiona în mod intrinsec moderat, potrivit unei concepţii implicite a ceea ce e «potrivit» şi ce nu, în raport cu ordinele care pot fi date. Aşa stau lucrurile în anumite ţări dezvoltate, iar în asemenea circumstanţe e foarte greu de realizat o lovitură de stat“ (*ibidem*, pp. 21–22).

169. Cristian Câmpeanu, „Între «democratul» Ponta şi «democratul» Mohamed Morsi“, în *România liberă*, 5 iulie 2013 (http://www.ro manialibera.ro/opinii/editorial/intre-democratul-ponta-si-democratul-mohamed-morsi-306626.html [ultima accesare, 27 august 2013]).

170. Herta Müller, „Ich habe die Sprache gegessen“, în *Der Spiegel*, 27 august 2012 (http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-87908042.html [ultima accesare, 27 august 2013]).

171. Este vorba de conceptul lui Oswald Spengler de „pseudomorfoză“, dezvoltat (cu aplicaţie asupra culturii arabe) în secţiunea „Pseudomorfoze istorice“ din lucrarea *Declinul Occidentului*, vol. II, cap. 3.

172. Sunt câteva excepţii, puţin urmate însă: Michael Polanyi este primul savant care a vorbit de „ordini spontane, autoajustabile“ şi a teoretizat superioritatea ordinii policentrice asupra celei centralizate (*The Logic of Liberty*, 1951); Friedrich August von Hayek a aplicat teoria ordinii spontane la psihologia cognitivă (*The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, 1952), la economie (*Individualism and Economic Order*, 1948), la teoria statului de drept (*The Constitution of Liberty*, 1960) şi la filozofia politică (*Law, Legislation and Liberty*, 3 volume, 1973–1979); şi Karl Popper, care a arătat importanţa tradiţiilor constituite pentru epistemologie (între multe alte locuri din întinsa sa operă, vezi declaraţia paradigmatică a poziţiei sale în conferinţa „Spre o teorie raţională a tradiţiei“, rostită la 26 iulie 1948, la Magdalen College, Oxford, reluată apoi ca al patrulea capitol al volumului *Conjecturi şi infirmări: Creşterea cunoaşterii ştiinţifice*, a cărui primă ediţie în engleză a apărut în 1963). Sinteza acestor poziţii a fost făcută de Philippe Nemo, care a scris o monumentală istorie a gândirii politice (peste 2 500 de pagini) din perspectiva existenţei a trei tipuri de „paradigme ale ordinii sociale“: naturală, artificială şi spontană (*Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, 1998; *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporaines*, 2002; pentru filozofia generală a cărţii, vezi în special pp. 13–30, 779–782, 1009–1010, 1307–1310).

173. Karl R. Popper, „Spre o teorie raţională a tradiţiei“, în *Conjecturi şi infirmări: Creşterea cunoaşterii ştiinţifice*, traducere de Constantin Stoenescu, Dragan Stoianovici şi Florin Lobonţ, Editura Trei, Bucureşti, 2002, pp. 163–181.

174. Karl R. Popper, conferinţa „În ce crede Occidentul?“ [1958], în *În căutarea unei lumi mai bune* [ediţia germană, 1987], traducere de Anca Rădulescu, Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 221, 232.

175. *Ibidem*, p. 220.

176. Karl R. Popper, conferinţa „Toleranţa şi responsabilitatea intelectuală“, § II [1981], în *În căutarea unei lumi mai bune*, ed. cit., p. 205. Un paragraf mai sus este definit relativismul ca fiind poziţia potrivit căreia se poate susţine orice sau aproape orice şi, de aceea, nimic. Sau, în altă parte („Cunoaşterea şi modelarea realităţii: căutarea unei lumi mai bune“, conferinţă din 1982): „Relativismul este una din numeroasele crime ale intelectualilor“ (*op. cit.*, p. 14).

177. Karl R. Popper, „Despre aşa-numitele izvoare ale cunoaşterii“ (conferinţă din 1979), în *În căutarea unei lumi mai bune*, ed. cit., p. 61.

178. Karl R. Popper, „Opinia publică şi principiile liberale“ [1954], în *Conjecturi şi infirmări*, ed. cit., cap. 17, § 3, teza (5), pp. 450–451.

179. *Ibidem*, tezele (6), (8), p. 451.

180. Rob Riemen, *L'Éternel retour du fascisme*, traducere din neerlandeză de Mireille Cohendy, NiL Éditions, Paris, 2011, în special capitolele 5 şi 6, pp. 45–75.

181. Instinctiv înseamnă, aici, nereflectat: am în vedere prima opţiune, cea spontană, pe care un cetăţean o are faţă de o situaţie socială concretă, care implică propriul său interes. Situaţia anomică este următoarea: când interesul său o dictează, cetăţeanul „anormal" are ca primă opţiune încălcarea regulii.

182. Kenneth Minogue, *The Servile Mind: How Democracy Erodes the Moral Life*, Encounter Books, New York/London, 2010, „Introduction", pp. 5, 6.

183. *Ibidem*, p. 6.

184. *Ibidem*, p. 8.

185. Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, traducere de Ştefan Aug. Doinaş, Humanitas, Bucureşti, 2012, Partea întâi, Cuvântările lui Zarathustra, „Despre noul idol", p. 97.

186. Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europa. A Study in Elective Affinity*, Stanford University Press, Stanford, California, 1988, pp. 129, 131 (pentru Landauer, comunităţile medievale reprezentau „*Lebenskristalle*", seminţele „viitoarei culturi socialiste").

187. *Ibidem*, p. 140.

188. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, 1887–1889*, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, vol. 13, Giorgio Colli şi Mazzino Montinari (eds.), De Gruyter, Berlin, 1980, p. 187.

189. Michael Löwy, *op. cit.*, p. 148.

190. James C. Scott, *În numele statului: Modele eşuate de îmbunătăţire a condiţiei umane*, traducere de Alina Pelea, Polirom, Iaşi, 2007, p. 122 (titlu orig.: *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, 1998).

191. *Ibidem*, p. 123.

192. *Ibidem*.

193. Kenneth Minogue, *op. cit.*, p. 9.

194. Pentru definiţia „politico-moralului", vezi Kenneth Minogue, *op. cit.*, pp. 325–328, „What Kind of Thing is the Politico-moral?"; pentru efectele „politico-moralului" asupra societăţii, vezi toată secţiunea 8 („The Moral Life as the Pursuit of Ideals") a capitolului V, la pp. 328–345, cu avertismentul final, care încheie cartea: „Puţine lucruri sunt mai distructive decât visurile politice de perfecţiune."

195. Immanuel Kant, *Răspuns la întrebarea: „Ce este luminarea?"* [1784]: „*Luminarea este ieşirea omului din minorat a cărui vină o poartă el însuşi*. *Minoratul* este neputinţa omului de a se servi de inteligenţa sa fără a fi condus de altul. *Vinovat* se face omul de această stare dacă pricina minoratului nu este lipsa inteligenţei, ci lipsa hotărârii şi curajului de a se servi de ea fără conducerea altuia. *Sapere aude*! Îndrăzneşte să te serveşti de inteligenţa ta *proprie*! – aceasta este lozinca luminării" (în Immanuel Kant, *Despre frumos şi bine*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, vol. II, p. 255).

196. John Stuart Mill, „A Few Words on Non-Intervention", în *Foreign Policy Perspectives*, nr. 8, p. 6, col. 1 (apărut prima oară în *Fraser's Magazine*, în 1859).

197. André Malraux, *Œuvres complètes*, vol. III, Gallimard, colecţia „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1996, p. 923 (aceste fraze sunt din „Hommage à la Grèce", discursul ţinut de Malraux în numele guvernului francez, la Atena, cu ocazia inaugurării iluminatului nocturn al Acropolei, în 28 mai 1959, tipărit pentru prima oară în volumul *Oraisons funèbres*, Gallimard, Paris, 1971).

198. *Ibidem*, p. 922.

199. Pierre Manent, *Metamorfozele cetăţii. Eseu despre dinamica Occidentului* [2010], traducere din franceză de Mona Antohi, Humanitas, Bucureşti, 2012, pp. 18 *sq*.

200. *Ibidem*, p. 19. Deşi ar fi subscris la toate afirmaţiile lui Manent pe care le-am citat aici, Malraux ar fi fost mai tranşant şi ar fi adăugat că, spre deosebire de Grecia, care şi-a găsit tipul uman ideal, civilizaţia modernă nu şi l-a găsit: „Şi civilizaţia modernă, precum cea a Greciei antice, este o civilizaţie a interogării; numai că ea nu a găsit încă tipul uman exemplar, fie el efemer sau ideal, în lipsa căruia nici o civilizaţie nu capătă contur deplin" (Malraux, *Œuvres complètes*, vol. III, ed. cit., p. 922). Dar nici Malraux nu merge mai departe şi nu răspunde la întrebarea: este oare civilizaţia modernă o civilizaţie fără tip uman specific? Dacă da, este această situaţie specifică sau întâmplătoare? Dacă este specifică, ce semnificaţie are acest lucru? Prima „civilizaţie mondială" (p. 921) ar fi şi prima care e lipsită de un tip uman specific.

201. *Ibidem*, p. 36.

202. *Ibidem*, p. 11.

203. Suetonius, *Vitae duodecim Caesarum*, VI, xxxvii, 5.

204. Eugen Cizek, *Néron*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1982, cap. IV, § „Agón et luxus" (*Secvenţă romană*, traducere românească de Sanda Chiose Crişan şi Constantin Crişan, Editura Politică, Bucureşti, 1986, pp. 150–154).

205. *Cf*. Horia-Roman Patapievici, eseurile „Viaţa inimitabilă" şi „Metamorfozele lui Iphis", din volumul *Cerul văzut prin lentilă*, Polirom, Iaşi, ediţia a VI-a, 2013, pp. 65–74.

206. „Cultura repudierii [constă în] examinarea sistematică a culturii înalte proprii […], cu scopul de a-i dezvălui şi respinge

presupoziţiile. Această anti-cultură s-a dezvoltat chiar în instituţiile create de cultura înaltă tradiţională […]“ (Roger Scruton, *Cultura modernă pe înţelesul oamenilor inteligenţi*, traducere din engleză şi note de Dragoş Dodu, Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 167).

207. „Oamenii sunt conduşi de mai multe lucruri: clima, religia, legile, maximele guvernământului, pildele trecutului, moravurile, manierele: ca rezultat al tuturor acestora se formează un spirit general“ (Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, traducere de Armand Roşu, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, cartea XIX, cap. 4, p. 373).

208. „Comerţul vindecă de prejudecăţi nefaste; şi este aproape o regulă generală că pretutindeni unde există moravuri blânde, există comerţ; şi că pretutindeni unde există comerţ, există şi moravuri blânde. Nu trebuie deci să ne mirăm dacă moravurile noastre sunt mai puţin sălbatice ca altădată. […] Efectul natural al comerţului este de a îndemna la pace.“ Şi adaugă observaţia subtilă, dar contrazisă de experienţa noastră: „Se poate spune că legile comerţului îmbunătăţesc moravurile, după cum tot aşa de bine aceste legi fac să decadă moravurile. Comerţul alterează moravurile curate [Montesquieu pune aici o notă de subsol: „Caesar spune despre gali că vecinătatea cu Marsilia şi comerţul acesteia îi aduseseră la o corupţie aşa de mare, încât ei, care odinioară îi biruiseră totdeauna pe germani, le deveniseră inferiori. *Guerres des Gaules* (*Războiul galic*), cartea VI, cap. XXIII“]; aceasta îi impută Platon comerţului; el şlefuieşte şi îmblânzeşte moravurile barbare, cum vedem în fiecare zi“ (Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, traducere de Armand Roşu, vol. II, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, cartea XX, cap. 1–2, pp. 9–10). Dacă Montesquieu are dreptate, atunci numai moravurile pure sunt corupte de comerţ, iar cele barbare sunt îmblânzite. Dar noi, postmodernii, nu avem moravuri pure, deci rezerva formulată de Montesquieu e făcută numai pentru a-i da dreptate lui Platon; admiţând astfel că Platon nu se înşală, comerţul corupe moravurile, dar numai dacă moravurile celor care fac comerţ sunt pure.

209. Martin Heidegger, *Was heißt denken?* (*Vorlesung*, *Wintersemester* 1951/1952, *Erste Stunde*), *Gesamtausgabe*, vol. 8, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 6.

210. Simone Weil, „L’*Iliade* ou le poème de la force“ [1940–1941], în *Œuvres*, Gallimard, colecţia „Quarto“, Paris, 1999, pp. 529, 537.

211. Ceea ce a încercat să grăbească „grupul infracţional organizat“ (o denumire pe care câţiva dintre membrii grupării care a realizat „lovitura de stat legală“ o foloseau între ei pentru a se autodesemna, aşa cum rezultă din interceptările efectuate de procurori, într-o cauză care nu avea legătură cu lovitura de stat) a fost devansarea cu doi ani a momentului în care, prin prezumtiva câştigare a alegerilor prezidenţiale din 2014, ar fi câştigat în mod legal şi preşedinţia. Aşa, au încercat să câştige doi ani în mod ilegal.

212. Invocate de promotori şi demontate de Rob Riemen (islamizarea societăţii olandeze, necesitatea de a apăra interesele poporului, spiritul comunitar, valorile tradiţionale, tradiţiile iudeo-creştine şi umaniste etc.): *cf*. Rob Riemen, *L’Éternel retour du fascisme*, ed. cit., cap. 5, pp. 45–73.

213. Leo Strauss, „What is Liberal Education?“ [1961], în *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, editor Hilail Gildin, Wayne State University Press, Detroit, 1989, p. 314.

214. Rob Riemen, *L’Éternel retour du fascisme*, ed. cit., cap. 5, p. 51.

215. *Ibidem*, p. 45.

216. *Ibidem*, p. 35.

217. Elaborată de Stéphane Lupasco pentru a explica contradicţiile din realitate, care sunt reflectate şi în ştiinţe, de pildă în mecanica cuantică (vezi, bunăoară, *Le principe d’antagonisme et la logique de l’énergie*, Éditions Hermann, Paris, 1951; ediţia a II-a: Éditions du Rocher, Paris, 1987). O bună prezentare a logicii lui Lupasco este dată de studiul lui Joseph E. Brenner „The Philosophical Logic of Stéphane Lupasco (1900–1988)“, în *Logic and Logical Philosophy*, vol. 19 (2010), pp. 243–285.

218. Propusă de Basarab Nicolescu pentru a oferi o bază ontologică necontradictorie terţului inclus şi a depăşi astfel divorţul dintre lumea ştiinţei şi lumea valorilor (vezi, de pildă, „Levels of Complexity and Levels of Reality“, în *The Emergence of Complexity in Mathematics, Physics, Chemistry, and Biology*, editor Bernard Pullman, Vatican City, Pontificia Academia Scientiarum, distribuită de Princeton University Press, 1996. Proceedings of the Plenary Session of the Pontifical Academy of Science, 27–31 octombrie 1992, Casina Pio IV, Vatican). Iată axiomele sale: „*Axioma ontologică*: În Natură şi în cunoaşterea noastră a Naturii, există diferite niveluri ale Realităţii şi, în mod corespunzător, diferite niveluri ale percepţiei. *Axioma logică*: Trecerea de la un nivel al Realităţii la altul este asigurată de logica terţului inclus. *Axioma complexităţii*: Structura totalităţii nivelurilor de Realitate sau de percepţie este o structură complexă: fiecare nivel este ceea ce este deoarece toate nivelurile există în acelaşi timp.“

219. Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, fragmente postume, traducere şi studiu introductiv de Claudiu Baciu, Editura Aion, Oradea, 1999, pp. 9, 263.

220. Giovanni Reale, *Istoria filozofiei antice*, vol. III: *Platon şi Academia antică*, traducere din italiană de Mihai Sârbu, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2009, pp. 20–21, 54–55, 69, 91, 107.

221. Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 69.

222. *Cf*. Platon, *Banchetul*, 219a; *Republica*, VII, 519b.

223. Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 54.

224. *Ibidem*, p. 104.

225. Rob Riemen, *Nobility of Spirit: A Forgotten Ideal*, traducere de Marjolijn de Jager, cuvânt înainte de George Steiner, Yale

University Press, New Haven & London, 2008.

226. Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 409.

227. *De generatione et corruptione*, II, 10, 336b 28.

UNICUL PRINCIPIU ABSOLUT AL POLITICII SAU DESPRE INSTABILITATEA TUTUROR ARANJAMENTELOR OMENEŞTI

Istoria oficială constă în a-i crede pe cuvânt pe ucigaşi.
Simone Weil

Orice idee trebuie în final plătită cu sânge,
aceasta-i dreptatea acestui pământ.
Numai că întotdeauna este vorba de sângele celorlalţi,
iar aceasta-i nedreptatea condiţiei noastre.
Albert Camus

I. Problema instabilităţii.
Ce este natural?

Războiul ar fi doar un accident dacă pacea ar fi naturală. De ce nu e războiul un accident? Deoarece pacea nu e naturală. De aici trebuie începută orice discuţie despre pace: de la faptul că soluţia naturală la orice tip de conflict nu este pacea, ci războiul.

În ce sens pacea nu e naturală? Pace înseamnă stabilitate: înseamnă echilibru stabil. Dacă stabilitatea ar fi naturală, atunci pacea ar fi naturală. Dar stabilitatea nu este naturală. Există o instabilitate de fond a tuturor lucrurilor, deoarece lucrurile nu tind spre ordine, ci spre dezordine, iar a le menţine într-o anumită stare înseamnă a *lupta* pentru a le menţine. Menţinerea lucrurilor într-o anumită stare cere efort. Orice echilibru dezirabil este instabil şi orice echilibru în mod natural stabil este indezirabil. Cu cât e mai dezirabil, cu atât e mai greu de obţinut şi, odată obţinut, cu atât e mai greu de menţinut. În acest sens, atitudinea conservatoare ar putea fi privită ca fiind cea mai dinamică dintre activităţi. A conserva înseamnă acţiunea complexă de refacere a tuturor condiţiilor care asigură o anumită stabilitate, ceea ce pretinde nu doar mult efort, ci şi un *savoir-faire* inteligent orientat.

Există două concepţii filozofice despre conservarea stării, concepţia greacă şi concepţia modernă. La întrebarea „Ce este natural în mişcarea unui corp?“, grecii şi modernii au dat răspunsuri opuse.

Aristotel credea că mişcarea unui corp, inclusiv mişcarea constantă, nu este o stare naturală a corpului, ci e ceva violent, care trebuie întreţinut din afară, prin efort, adică prin aplicarea unor acţiuni externe. Mişcarea, ca să se conserve ca mişcare, trebuie întreţinută, pentru că nu e naturală: natural e repaosul, pentru că doar nemişcarea e stabilă.

În fizica modernă e valabil principiul inerţiei, potrivit căruia un corp lăsat liber şi sustras tuturor influenţelor tinde să-şi conserve indefinit starea în care se află. Fizica modernă stă sau cade împreună cu valabilitatea acestui principiu, care este o afirmaţie contrafactuală (nu poate fi probată prin nici o experienţă directă). Mişcarea, pentru noi, este o stare naturală: ea nu are nevoie de explicaţie, e naturală în sensul că nu trebuie întreţinută. De îndată ce există şi atâta timp cât nu există forţe externe care să o perturbe, mişcarea tinde să se prelungească indefinit: este o stare naturală a corpurilor. Newton a formulat acest principiu pentru fizică, iar Spinoza l-a expus ca principiu metafizic al ontologiei.

Pentru fizica lui Aristotel, mişcarea nu este o stare naturală: mişcarea trebuie întreţinută printr-un efort extern constant. Pentru fizica modernă, mişcarea este o stare naturală: în absenţa forţelor externe, ea tine să se reproducă indefinit, fără cheltuirea vreunui efort. Observaţia pe care vreau să o fac este că lumea treburilor omeneşti nu funcţionează potrivit fizicii moderne, ci potrivit fizicii lui Aristotel. În lumea oamenilor, starea de stabilitate nu este naturală, ea trebuie întreţinută constant, prin eforturi susţinute; dimpotrivă, în lumea obiectelor neînsufleţite stările stabile sunt naturale, iar pentru menţinerea lor nu trebuie cheltuit nici un efort.

II. Suflete sau corpuri?

Animare sau însufleţire?

Acestor două concepţii referitoare la stările stabile le corespund două concepţii despre suflet. Grecii, la fel ca toate civilizaţiile premoderne, credeau că sufletul este sediul mişcării. Însufleţirea este mişcare, mişcarea înseamnă animare, iar absenţa sufletului implică nemişcare. Etimologia, cum se vede, e foarte elocventă: cuvântul animare înseamnă deopotrivă şi însufleţire, şi punere în mişcare; el provine din latinescul *anima*, care înseamnă suflet. Dimpotrivă, noi, modernii, credem că sufletul este o ipoteză pe care ştiinţa a făcut-o caducă (aşa cum matematica lui Laplace din *Mecanica celestă* făcuse inutilă „ipoteza Dumnezeu“). Ne putem foarte bine imagina funcţionarea corpului nostru şi fără ipoteza că ar exista un suflet responsabil de punerea lui în mişcare. Deoarece pentru moderni mişcarea este o stare naturală a materiei, sufletul e perceput ca o ipoteză nenaturală a corpului animat. Astfel că, pentru moderni, animarea nu mai înseamnă însufleţire: înseamnă doar punere în mişcare.

Şi aici apare chestiunea interesantă: problema sufletului (dacă există ori nu) schimbă complet interpretarea a ceea ce anume trebuie smuls instabilităţii şi, prin anumite procedee, stabilizat. Dacă sufletul există (o afirmaţie ontologică tare, valabilă în toate civilizaţiile premoderne), ceea ce trebuie în primul rând stabilizat este sufletul. Dacă sufletul e o ipoteză de care ne putem dispensa, atunci ceea ce trebuie stabilizat sunt relaţiile dintre oameni, societăţi sau state. Pentru că trecea prin suflet, pentru premoderni problema instabilităţii a devenit echivalentă cu problema obţinerii păcii sufleteşti. Pentru că trece prin corpuri, pentru moderni problema instabilităţii a devenit echivalentă cu problema pacificării societăţii ori statelor.

Pentru toate civilizaţiile premoderne, tehnicile spirituale de dominare a instabilităţii sufleteşti constituiau miezul tuturor teoriilor sociale. Politica, înţeleasă ca tehnică instituţională de dominare a instabilităţii sociale ori statale constituie miezul tuturor teoriilor sociale, în civilizaţia modernă. Aşa cum în modernitate corpurile au înlocuit sufletele, politica a înlocuit psihologia. Napoleon este cel care a înţeles primul acest lucru. Conversând în 1808 cu Goethe despre teatrul francez, Napoleon a expediat preocuparea pentru psihologie din tragediile fataliste prin afirmaţia tăioasă că destinul lumii moderne este politica.[228] Aşa cum în toată Antichitatea sufletul era destinul omului, iar în creştinism a devenit principiul exclusiv al mântuirii individuale, tot aşa în modernitate politica a devenit destinul oamenilor transformaţi în corpuri, iar statul a devenit instrumentul exclusiv al organizării şi mântuirii sociale.

Istoria culturii a înregistrat două răspunsuri tipice la problema ridicată de instabilitatea naturală a tuturor lucrurilor omeneşti. Primul tip de răspuns pune în centru noţiunea de suflet şi afirmă că instabilitatea lucrurilor omeneşti are ca antidot disciplinarea interioară, iar ca mijloc asceza sufletească. Acest răspuns este tipic pentru toate culturile pre- ori non-moderne. Al doilea tip de răspuns pune în centru noţiunea de societate (sau stat) şi afirmă că instabilitatea lucrurilor omeneşti are ca antidot pacificarea societăţilor, iar ca mijloc politica (sau „buna guvernare“). Acest răspuns este tipic pentru toate culturile moderne. Primul tip de răspuns caută sursa instabilităţii afacerilor omeneşti în sufletul omului şi găseşte soluţia în exerciţiile spirituale, în asceză, în disciplinarea minţii. Al doilea tip de răspuns caută sursa instabilităţii afacerilor omeneşti în politică şi găseşte soluţia în crearea unor instituţii capabile să aducă pacea durabilă.

Drept urmare, în istoria culturii, sufletul are ca problematică războiul; politica, în schimb, are ca

problematică pacea. Problema războiului ţine de o problematică esenţialmente premodernă: în cultura occidentală, epoca sufletului începe cu *Iliada* lui Homer, care este un „poem al forţei“ (Simone Weil) şi se încheie cu *Cantos*-urile lui Ezra Pound, care sunt un anti-poem al forţei. Epocile premoderne abundă de tratate militare, ori filozofice, ori morale, ori politice de şi despre război, de la Sun Zi la Clausewitz. Clausewitz, cu fraza „*Der Krieg ist eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln*“ („războiul este pur şi simplu continuarea politicii cu alte mijloace“), transformă problema premodernă a războiului într-o problematică modernă a politicii. În mod surprinzător, şi într-una a păcii. Căci problema păcii ţine de o problematică nouă, legată de destinul politic al lumii moderne, în care atenţia faţă de suflete a fost înlocuită cu atenţia faţă de corpuri, comunităţile au fost transformate în societăţi, societăţile în reţele de instituţii, sistemele de instituţii în state, iar psihologia (individuală) a fost preschimbată în politică (socială). Procuparea epocii moderne nu mai constă în realizarea unei cetăţi după chipul şi asemănarea sufletului bine rânduit (problema lui Platon din *Republica*, cca 380 î.Hr.), ci în inventarea unor state ale căror regimuri politice să permită realizarea păcii eterne (problema lui Kant din *Spre pacea eternă*, 1795 d.Hr.). În epoca sufletului, care era şi o epocă a glorificării războiului, politica era gândită în termenii bunei rânduieli a sufletului; în epoca instituţiilor, care e şi o epocă a exaltării păcii, psihologia indivizilor e gândită în termenii politicii.

III. Războiul cel mare şi războiul cel mic

Cuvântul arab „jihad“ are azi o proastă reputaţie: a fost adoptat de fanatici religioşi pentru a desemna războiul lor plin de ură şi resentiment împotriva civilizaţiei occidentale. E adevărat, în majoritatea ocurenţelor clasice, cuvântul „jihad“ are un sens militar şi războinic, de luptă armată împotriva infidelilor. Însă jihad înseamnă şi străduinţă sau efort, iar în Coran putem găsi ocurenţe precum „strădania de a păstra calea lui Dumnezeu“, care ilustrează sensul spiritul al cuvântului.

Am amintit aceste lucruri elementare pentru a putea introduce distincţia între „marele jihad“ şi „micul jihad“. Se spune că odată, când se întorcea de la o luptă, unul dintre tovarăşii lui Mohamed (pe nume Jabir ibn Abd-Allah), ar fi exclamat: „Iată, ne-am întors de la jihadul cel mic (*al-jihad al-asghar*); să ne pregătim acum pentru jihadul cel mare“ (*al-jihad al-akbar*). Întrebat ce este „jihadul cel mare“, Jabir a răspuns: „Este lupta cu sine însuşi.“[229] Lui Mohamed i se atribuie acest cuvânt: „Sfânt este războiniciul care se află în război cu sine însuşi.“ Înţelepciunea acestei istorii spune că războiul cu sabia, oricât de dificil, este în mod fundamental un război mai mic şi mai uşor de dus; adevăratul război, cel cu adevărat dificil, e războiul spiritual, care constă în lupta cu sine. În tradiţia mistică (sufism), distincţia dintre războiul mic şi cel mare avut o influenţă enormă. În tradiţia ascetică creştină, războiul spiritual se numeşte războiul nevăzut. De ce este războiul nevăzut un război mai greu de dus decât războiul cu sabia? Pentru că sediul instabilităţii treburilor omeneşti este sufletul omului, iar sufletul omului nu ţine de nici un aranjament instituţional. Aceasta e punctul de vedere tradiţional, comun tuturor culturilor pre- ori non-moderne: treburile omeneşti sunt instabile, pentru că sufletul omului este instabil, iar sufletul, ontologic vorbind, este în centrul lumii. A pune ordine în lume înseamnă a pune ordine în suflet (ori a domina mintea).

Se vede imediat că non-modernii şi modernii funcţionează în paradigme inverse. Pentru primii,

secvenţa „suflet–dominare spirituală–război nevăzut“ este logic şi ontologic anterioară secvenţei „corp–pace între oameni–război vizibil“; pentru ultimii, e exact invers. Războiul nevăzut, pentru moderni, nu există: pentru non-moderni, e singurul important şi hotărâtor. Pentru non-moderni, războiul cu sabia este condiţia naturală, iar pacea trebuie întreţinută prin război. Dimpotrivă, pentru moderni, războiul purtat cu arme care ucid şi mutilează corpuri este singurul important şi el singur trebuie zăgăzuit prin pace – strădania (jihad) modernilor fiind „pacea eternă“ între oameni, societăţi şi state, în timp ce strădania non-modernilor era „pacificarea“ completă a sufletelor. Cum se vede, modernitatea a inversat scopurile (sufletele au devenit corpuri, iar pacificarea sufletelor a devenit pacificare a societăţilor), dar a păstrat mijloacele (pacificarea prin dominare sau război). Din această perspectivă, modernitatea ne apare ca fiind un fenomen de inversiune aplicat datelor fundamentale ale tradiţiei pre- ori non-moderne.

IV. Războiul nevăzut al păcii eterne

Teza pe care o susţin este aceea că idealul modern al „păcii eterne“, formulat de Kant în 1795 şi funcţionând pentru spiritul modern ca o adevărată constituţie a raportului dintre pace şi război (pacea, ca obsesie a modernilor şi războiul, ca obsesie a non-modernilor), este derivat, prin inversiunea scopurilor, din vechiul ideal non-modern al pacificării prin „război nevăzut“ a sufletului (interiorităţii, minţii etc.).

Pacea interioară ca soluţie la instabilitatea lumii a fost idealul de înţelepciune al oamenilor din toate culturile istorice premoderne. În Grecia antică, de pildă, principiul psihologic de referinţă al filozofului era instabilitatea sufletească, iar idealul de înţelepciune era definit prin capacitatea iubitorului de înţelepciune de a-şi domina instabilitatea sufletească, de a controla instabilitatea sufletească naturală şi de a o subjuga în chip durabil. Ceea ce se obţinea era pacea sufletească, pe care Democrit o numea *euthymía*, adică bună-dispoziţie, seninătate de spirit, voie-bună, Pyhrron şi Epicur o numeau *ataraxía*, adică liniştea faţă de teamă şi griji, stoicii greci o numeau *apátheia*, adică eliberarea de suferinţă, iar stoicii latini *æquanimitas*, adică starea de echilibru psihologic durabil, sustrasă durerilor ori suferinţelor, iar epicurienii o numeau uneori şi *aponía* (literal, absenţa durerii).

În mod unanim, pentru toţi anticii, înţelepciunea consta în atingerea stării de echilibru sufletesc. Echilibrul sufletesc putea fi atins atunci când sufletul era sustras atât influenţelor exterioare (obţinându-se astfel starea de decondiţionare), cât şi turbulenţelor interne (obţinându-se astfel dominarea deplină a „vârtejurilor de conştiinţă“ de care, în India, vorbea Patañjali). Astfel încât starea interioară de maximă dezirabilitate pe care o putea atinge înţeleptul sau iubitorul de înţelepciune (filozoful) era definită prin obţinerea echilibrului psihologic deplin, a egalităţii de spirit. Modalitatea dobândirii şi a menţinerii stării interne de egalitate şi de decondiţionare consta în exerciţiul spiritual sau asceza, prin care fie toate pasiunile erau dominate, fie în suflet erau cultivate pasiunile bune.

De pildă, cele patru virtuţi cardinale ale stoicilor erau înţelepciunea (*sophía*), curajul (*andreía*), dreptatea (*dikaiosýne*) şi temperanţa (*sophrosýne*), iar sentimentele bune erau *eudaimonía* (mulţumirea) şi *eupátheia* (emoţiile bune). La Aristotel, *eudaimonía* (etimologic, „spirit bun“), care înseamnă stare de bine sau fericire, constituie conceptul central al eticii sale, dar şi al filozofiei sale

politice. *Eudaimonía* este cel mai înalt bun al omului. Alte „pasiuni“ bune sunt *areté* sau virtutea (adică excelenţa de orice tip) şi *phrónesis* sau înţelepciunea practică (prudenţa). Se verifică astfel observaţia pe care am făcut-o mai înainte, aceea că la toţi non-modernii politica e dedusă din psihologie (la moderni e exact invers: psihologia e dedusă din politică).

În concluzie, toate filozofiile antice aveau ca normă a înţelepciunii umane pacea minţii sau liniştea (ori liniştirea) sufletului. Acest ideal provenea din premisa că pacea sufletului nu e naturală: naturală este numai instabilitatea mentală. Creştinismul aparţine integral acestei concepţii, care domină nu doar reprezentările morale, ci şi pe cele politice. Toate tratatele de ascetică creştine, indiferent că sunt catolice ori ortodoxe, vin din aceeaşi tradiţie a figurii monahului războinic, luptător sfinţit de lupta în „războiul nevăzut“, care este *Patericul* egiptean. În toate acestea, inima şi mintea sunt disciplinate de credinţa şi voinţa monahului prin tehnici de un mare rafinament, prin care mintea e dusă în inimă şi cele două sedii sufleteşti sunt puse să funcţioneze, sub comanda credinţei şi în ritmica rugăciunii, împreună.

Elaborarea tehnică cea mai amănunţită şi mai spectaculoasă a acestei concepţii nu provine însă din spaţiul european, ci din India. Cam la opt sute de ani după momentul în care, în Grecia antică, filozofia începuse să fie văzută ca un mod de viaţă, iar diversele şcoli imaginau exerciţii spirituale care promiteau să realizeze tipul uman perfect al înţeleptului, Patañjali şi-a scris, folosind surse mult mai vechi, comentariile sale la yoga, *Yoga Sūtras*. Ce frapează la această lucrare este caracterul ştiinţific al descrierilor de stări mentale şi rigoarea tehnicilor menite să le domine. Tema instabilităţii sufleteşti ca origine a problemelor de care suferă omul este introdusă de Patañjali chiar din a doua propoziţie a tratatului. Patañjali identifică sursa instabilităţii sufleteşti în operaţiile mentale cele mai elementare ale vieţii psihice şi intelectuale, pe care le numeşte „vârtejuri de conştiinţă“ (*vritti*).[230] Ei bine, în viziunea lui Patañjali, yoga constă tocmai în controlul „vârtejurilor de conştiinţă“, în jugul pus de voinţă pe instabilităţile naturale ale minţii.[231] Yoga, altfel spus, este o tehnică de a pacifica mintea, asemeni „războiului nevăzut“ dezvoltat în creştinism, a „jihadului cel mare“ (*al-jihad al-akbar*) dezvoltat în Islam ori a exerciţiilor spirituale dezvoltate în şcolile filozofice greceşti, în vederea eliberării de griji (*ataraxía*), de suferinţă (*apátheia*), de durere (*aponía*), cu scopul de a obţine seninătatea de spirit (*euthymía*) şi egalitatea de spirit (*æquanimitas*).

V. Pacea eternă ca regim politic

Ce mi se pare interesant este că în concepţia lui Kant despre pacea eternă (*Spre pacea eternă. O schiţă filozofică*, 1795) descoperim aceleaşi reprezentări filozofice privind instabilitatea naturală, constitutivă, a tuturor aranjamentelor omeneşti. „Starea naturală este mai degrabă războiul, decât pacea“, afirmă Kant. Însă ceea ce pentru antici se situa în suflet, pentru moderni se situează în societate. Anticii duceau războiul în scopul pacificării sufletului; modernii pretind să ducă războiul în scopul pacificării lumii. În Antichitate, aveam stăpânirea pasiunilor omeneşti; la moderni, avem administrarea oamenilor. Ceea ce la antici era o problemă de psihologie, la moderni a devenit una de administrare a instituţiilor. Iar ideea îmbrăţişată de Platon în *Republica*, aceea de a organiza cetatea ideală după felul în care ar fi organizate facultăţile sufleteşti, dacă sufletul ar fi perfect echilibrat, a fost adoptată şi de spiritul modern, dar (cum se întâmplă adesea în modernitate) în chip răsturnat: nu

cetatea trebuie administrată ca sufletul, ci sufletele ar trebui administrate precum e guvernată cetatea. Acesta e ideea fundamentală din schiţă filozofică în care Kant expune posibilităţile de existenţă ale păcii eterne: oamenii trebuie administraţi în aşa fel încât statele să fie puse în situaţia de a nu-şi mai declara război unele altora.

Pentru Kant, pacea eternă este remediul definitiv la realitatea instabilităţii (temă antică) şi la existenţa răului (temă creştină). Răul la care pacea eternă e un antidot este, pentru Kant, dublu: atât războiul (rezultat din „dorinţa insaţiabilă de război a statelor"), cât şi guvernarea despotică şi violentă (consecinţă a tuturor regimurilor politice care nu le asigură supuşilor/cetăţenilor reprezentativitatea; sau le-o asigură, dar într-un mod desfrânat, anarhic, aşa cum o face democraţia, care, pentru Kant, este cu necesitate o formă de despotism). Argumentul tare avansat de Kant este, şi el, dublu: orice guvernare care nu e reprezentativă e o pseudo-guvernare şi e ilegitimă; şi singura formă de guvernare reprezentativă cu adevărat legitimă este guvernarea republicană, al cărei principiu constitutiv constă în separarea puterii executive de puterea legislativă. Când puterea e indivizibilă, ca în cazul democraţiei, despotismul nu poate fi evitat; când e divizată, sunt create condiţiile guvernării republicane; dacă la divizarea puterii se adaugă un principiu al reprezentativităţii, atunci avem o veritabilă guvernare republicană. Argumentul lui Kant este că republica nu poate dori război, deoarece nici un om raţional nu îşi doreşte mizeria, ruina ori moartea. Premisa acestui raţionament este că pacea e una dintre consecinţele bunei administrări a pasiunilor individuale. Soluţia modernilor la existenţa răului şi la instabilitatea aranjamentelor omeneşti constă în buna administrare a oamenilor prin intermediul instituţiilor, care, în esenţă, alcătuiesc statul. Ca principiu, statul este soluţia politică ultimă a modernilor la problema instabilităţii; ca realitate a binelui, este vorba de statul bine guvernat, printr-o guvernare republicană (divizarea puterilor) şi reprezentativă (subiecţii trebuie să fie membri votanţi ai statului; altfel spus, politica trebuie să fie expresia consimţământului). Pentru Kant, în esenţă, expresia ultimă şi finală a rezolvării instabilităţii tuturor aranjamentelor omeneşti constă în pacea eternă; iar pacea eternă constă în împărţirea globului terestru numai între state republicane şi reprezentative. Ca modern, Kant nu mai pune problema sufletului individual, ci e preocupat numai de instituţii. El pierde astfel din vedere o întrebare inevitabilă, cu care orice premodern ar fi început discuţia referitoare la pacea eternă. Să presupunem, ar spune premodernul, că modernii au dreptate, că soluţia lor instituţională e bună şi că s-ar obţine astfel pacea eternă; dar atunci, ar continua el, modernii ar trebui să răspundă la întrebarea: care e tipul uman compatibil cu *această* pace eternă? cum va arăta *viaţa* acestor oameni? ce lucruri vor putea ei imagina şi crea? ce îi va bucura? ce îi va face fericiţi? care vor fi valorile lor *personale*, diferite de valorile publice republicane? e de folos o astfel de eternitate? merită ea trăită? care e valoarea de eternitate a acestei păci eterne? – şi aşa mai departe.

VI. Pacea ca respingere ontologică a crimei

Reducerea discuţiei despre instabilitatea treburilor omeneşti la instituţii a primit o interesantă corecţie în anii de după al Doilea Război Mondial. Pentru mine, crucial este momentul în care Simone Weil concepe şi redactează eseul „L'*Iliade* ou le poème de la force" (1940–1941). Simone Weil ura forţa. Îi detesta pe romani, pentru că istoria Romei era istoria sângelui vărsat de Roma.

Această sfântă care a muncit cot la cot cu muncitorii, a studiat cot la cot cu savanţii, s-a rugat cot la cot cu credincioşii, care gândea în rând cu cei mai buni filozofi şi savanţi şi care s-a lăsat să moară din solidaritate cu cei care erau atunci ucişi în Europa, respingea forţa nu din motive sentimentale, ci din raţiuni fundamentale, adică filozofice. Pentru Simone Weil, forţa trebuie respinsă pentru că face din oricine îi este supus un lucru; pentru că transformă oamenii în obiecte: „*La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose*."[232] Ceea ce a înţeles Simone Weil este că oamenii pot fi reduşi la corpuri (amintiţi-vă că aceasta este ipoteza politică modernă a administrării sufletelor de către stat) numai dacă e drept ca ei să poată fi prefăcuţi în cadavre. Weil detesta faptul că filozofia putea justifica raţional acest lucru. E motivul pentru care a scris că echilibrul moral al *Iliadei*, în care vedea un „poem al forţei"[233], e dat de următorul principiu: „Ares e drept şi îi ucide pe toţi cei care ucid."[234] Evanghelia după Matei, la capitolul 26, versetul 52 spune acelaşi lucru. În *Caietele* publicate postum, Simone Weil nu se mulţumeşte să îi constate forţei această logică a nimicirii, care e un soi de dreptate imanentă a distrugerii. Face o ipoteză tare asupra cauzei, pe care o vede în simetria dintre a *omorî* şi a *se* omorî: cine ucide, acela se sinucide.

În centrul problematicii războiului se află o dublă simetrie: simetria „cine ucide, acela e ucis" şi simetria „cine ucide, acela se sinucide". Or, pentru ca epoca noastră să nu mai fie un „poem al forţei", în care uciderea să poată fi continuată la nesfârşit, trebuie ca această dublă simetrie să fie spartă, iar inversiunea modernă a sufletelor cu corpurile şi a psihologiei cu administrarea corpurilor (de care am vorbit mai înainte) să fie anulată. Altminteri, echilibru stabil nu există în viaţă, ci numai în moarte. Tot în lucrarea *Spre pacea eternă*, Kant observa, la fel de casant ca şi Simone Weil, că oamenii care cred că dreptatea constă în dreptul de se distruge reciproc vor atinge negreşit pacea eternă, însă numai în cimitir. Dar ceea ce numai Simone Weil a simţit este că pentru a ieşi din logica cimitirului (ca soluţie la problema instabilităţii tuturor treburilor omeneşti) trebuie ca sufletele să nu poată fi administrate ca nişte corpuri, iar corpurile să nu poată fi prefăcute în mod justificat în cadavre.

Cred că abia după al Doilea Război Mondial a apărut în teoria politică o nouă sensibilitate morală legată de crimă. Noi nu mai vrem pacea pentru că ne dorim cu orice preţ stabilitatea: o vrem în primul rând pentru că detestăm crima politică; şi nu doar crima politică, ci şi actul de a ucide. Noutatea constă în introducerea principiului moral „să nu ucizi" ca fundament al oricărei strategii politice. Deşi principiul e vechi (Ieşirea, 20, 1–17; Deuteronomul, 5, 4–21), imperativul moral legat de această sensibilitate etică e nou. Nimeni nu a exprimat-o mai bine decât Albert Camus, într-un mic eseu intitulat „Nous autres meurtriers", publicat la sfârşitul lui 1946:

> Dacă fie şi numai un singur om poate justifica principiile care conduc la război şi la teroare, războiul şi teroarea vor exista. Trebuie deci să spunem limpede că trăim în teroare pentru că trăim în funcţie de putere şi că nu vom ieşi din teroare decât atunci când vom fi înlocuit valorile puterii prin valorile exemplului. Există teroare pentru că oamenii cred fie că nimic nu are sens, fie că numai reuşita istorică are sens. Există teroare pentru că valorile umane au fost înlocuite de valorile dispreţului şi ale eficacităţii, iar voinţa de libertate de voinţa de dominaţie. Avem dreptate nu pentru că justiţia şi generozitatea sunt de partea noastră. Avem dreptate fiindcă reuşim. Şi cu cât reuşim mai mult, cu atât avem mai multă dreptate. La limită, aceasta e justificarea crimei.
>
> Astăzi, toată lumea vrea să reuşească, prin bani sau joc. Toată lumea vrea să triumfe. Naţiunile nu doresc succesul pentru că au dreptate, ci-l doresc ca să aibă în sfârşit dreptate. […] Iată de ce oamenii au dreptate să se teamă, fiindcă într-o asemenea lume numai din întâmplare sau printr-o bunăvoinţă arbitrară viaţa lor sau a copiilor lor este cruţată.
>
> Există o singură problemă astăzi, problema crimei. Toate disputele noastre sunt deşarte. Un singur lucru contează, pacea. Stăpânii lumii sunt astăzi incapabili s-o asigure, fiindcă principiile lor sunt false şi ucigaşe. În toate ţările, ar trebui ca măcar aceia care refuză crima să se trezească, să denunţe falsele principii şi să înceapă singuri procesul de reflecţie, dialogul, demersul exemplar care vor

demonstra cel puţin că istoria este făcută pentru om, şi nu invers. Cei care nu vor să ucidă trebuie să vorbească şi să nu spună decât un singur lucru – dar să-l spună neobosit –, ca un martor, ca mii de martori care nu vor avea pace decât atunci când crima, în faţa lumii întregi, va fi definitiv repudiată.[235]

Realitatea noastră este nihilismul, adică incapacitatea de a crede în valori şi de a fi orientaţi în mod natural de existenţa lor, spune Camus. Acest fapt reiese din dificultatea pe care o avem de a justifica faptele bune. Nu mai ştim de ce trebuie să facem binele şi de ce binele, în genere, există. Pentru noi, binele şi răul au ajuns să fie în cumpănă, deoarece nimic (ni se pare) nu poate fi justificat până la capăt. Dar, avertizează Camus, „dacă nu credem în nimic, dacă nimic nu are sens şi dacă noi nu putem afirma nici o valoare, atunci totul e permis şi nimic nu are importanţă". Putem defini boala care ne roade şi astfel:

nu cu mult timp în urmă, faptelor rele trebuia să li se găsească o justificare, astăzi trebuie justificate cele bune.

Astfel, oriunde ai privi, în miezul negării şi al nihilismului, crima, crima ştiinţifică, crima *utilă*, îşi găseşte locul privilegiat. [...] Deci dacă am considera legitim să ne instalăm în negarea totală, ar trebui să ne pregătim să ucidem, şi anume să ucidem în mod ştiinţific.[236]

Potrivit noii sensibilităţi, principiul politicii nu mai poate fi redus la administrarea sufletelor ca şi când ar fi corpuri şi nici deziderratul păcii eterne nu mai poate fi conceput doar ca un aranjament între state, ca şi când statele ar fi populate cu corpuri, nu cu oameni animaţi de suflete.

VII. Să nu ucizi

În fond, oamenii politici se împart *doar* în două categorii: cei care acceptă să folosească ori să admită crima pentru a-şi atinge obiectivele politice şi cei care nu o acceptă. Din punctul de vedere al acceptării crimei politice, între Lenin şi Stalin nu este nici o diferenţă; Gorbaciov însă este diferit de ei, deoarece el a refuzat să folosească crima pentru a se menţine la putere şi pentru a menţine imperiul. Până la Piaţa Tienanmen, Deng Xiaoping a părut să aparţină categoriei celor care se abţin să ucidă: a ucis, însă, pentru a menţine Partidul Comunist Chinez la putere. Dincolo de orice aranjament instituţional, dincolo de orice garanţie legală, totul se reduce la acest lucru: acceptăm sau nu acceptăm crima politică. Putin, de pildă, nu doar că o acceptă: o şi provoacă. Constituie, deci, un pericol major.

Ce mai rămâne, atunci, din criteriul păcii eterne? Aşa cum tăria unei legi stă în ultimul om care o aplică (pentru că primul care refuză să o aplice este şi ultimul de care depinde aplicarea ei), şi „pacea eternă" depinde de cel mai mic agresor posibil. În matematică există „cel mai mare divizor comun" şi „cel mai mic divizor comun". Supravieţuirea păcii depinde de decizia celui mai mic agresor comun, care are capacitatea de a o călca în picioare. După aceea, totul e doar o chestiune de tărie morală şi de voinţă politică din partea celui agresat: în 1936, Franţa şi Anglia (garanţii păcii de la Versailles) nu au ripostat la remilitarizarea Renaniei de către Hitler; nu au ripostat, doi ani mai târziu, nici la violarea integrităţii teritoriale a Cehoslovaciei, deşi o garantaseră; au reacţionat abia la invadarea Poloniei, în septembrie 1939 – dar totul era prea târziu: în 1936, Hitler ar fi putut fi rapid neutralizat[237]; în 1939, forţa lui a putut fi anihilată abia cu preţul a 85 de milioane de morţi. Agresiunea Rusiei în Ucraina de azi e un subiect de meditaţie morală adâncă. Tăcerea care înconjoară asasinarea celor 298 de participanţi la zborul avionului HM17 doborât de trupele proruse

în Ucraina e asurzitoare. Ne ţiuie urechile încontinuu. Iar peste cimitirele proaspete vuieşte tăcerea interesată ori laşă a viilor.

Concluzie

Pacea e un deziderat, şi nu o realitate naturală din două motive. Primul motiv ţine de natura umană, de faptul că naturală e instabilitatea sufletească; dimpotrivă, stabilitatea e întotdeauna impusă, construită: ea poate fi atinsă numai prin efort, meditaţie, disciplină, asceză (prin „marele război“ sau prin „războiul nevăzut“). Al doilea motiv ţine de o imperfecţiune naturală a instituţiilor, care poate fi exprimată astfel: dintre cei dispuşi să ucidă pentru a-şi atinge obiectivele de putere, numărul celor care pot fi ţinuţi în frâu prin legi ori neutralizaţi prin interdicţii de orice fel e aproape întotdeauna mai mic decât numărul celor care scapă controlului moral ori legal. Or, agresiunea împotriva păcii vine aproape întotdeauna de la cei care dobândesc poziţii din care pot proclama că „a ucide“ e în interesul celor mulţi şi că încălcarea poruncii „să nu ucizi“ e o datorie fie patriotică, fie rasială, fie religioasă, fie ideologică, fie e o raţiune de stat. Iar această imperfecţiune a instituţiilor viciază şi republicile despre care Kant credea că ar putea garanta, prin regimul lor politic (sprijinit şi de câteva dispoziţii morale speciale ale subiecţilor), pacea eternă.

La un pol, avem tehnicile prin care instabilitatea naturală a „vârtejurilor de conştiinţă“ (*vritti*) poate fi stabilizată, poate fi ţinută în frâu. La celălalt pol, avem legile ori reglementările prin care instabilitatea naturală a societăţii poate fi stabilizată la un comportament macrosistemic previzibil, bazat pe excluderea internă a crimei politice (ca soluţie politică admisibilă) şi pe excluderea externă a agresiunii statale (ca soluţie legitimă de reglare a diferendelor). Da, le-am putea avea pe toate acestea. Dar peste tot şi în orice situaţie esenţialul rămâne tot decizia de a se abţine de la crimă a celor care sunt mai înclinaţi decât alţii să fie răi şi să abuzeze de puterea de care dispun.

Depindem numai de suflete. Nu doar de instabilitatea sufletelor altora, ci şi de impredictibilitatea propriului nostru suflet. În ciuda tuturor regulilor pe care le inventăm, nu de ele depindem, în fond. Căci partea nevăzută e cea care, în primă şi ultimă instanţă, decide totul.

[„Gij zult niet doden“, *Nexus*, nr. 68, 2014, pp. 90–103]

228. „De ce mai suntem bătuţi la cap astăzi cu destinul? Politica e destinul“ (Erfurt, 2 octombrie 1808).

229. Această istorie provine dintr-o carte scrisă în secolul al XI-lea de un savant religios islamic, al-Khatib al-Baghdadi (literal, „conferenţiarul din Bagdad“), intitulată *Istoria Bagdadului*. Deşi distincţia între cele două tipuri de jihad a avut o enormă influenţă în cultura filozofică şi mistică a Islamului, istoria lui Jabir nu este reţinută de nici o colecţie cu autoritate a *hadith*-urilor.

230. *Vritti* sunt operaţii, activităţi, fluctuaţii, modificări, schimbări sau diverse forme ale câmpului mental.

231. Literal, yoga înseamnă „a înjuga“ (de la rădăcina *yuj*, care înseamnă „a uni“, „a îngemăna“, „a pune împreună“).

232. Simone Weil, „L'*Iliade* ou le poème de la force“ [1940–1941], în *Œuvres*, Gallimard, colecţia „Quarto“, Paris, 1999, p. 529.

233. „Forţa este adevăratul erou, adevăratul subiect, centrul *Iliadei*.“

234. Vezi *supra*, p. 259, nota 1.

235. Albert Camus, *Œuvres complètes*, vol. II (*1944–1948*), Gallimard, colecţia „Bibliothèque de la Pléiade“, Paris, 2006, p. 687.

236. Albert Camus, „Le Temps des meurtriers“ [1949: conferinţă ţinută în America de Sud], în *Œuvres complètes*, vol. III (*1949–1956*), Gallimard, colecţia „Bibliothèque de la Pléiade“, Paris, 2008, pp. 354, 355.

237. Chestionat de ofiţerii francezi după al Doilea Război Mondial, generalul german Heinz Guderian a susţinut că: „Dacă voi, francezii, interveneaţi în Renania în 1936, noi am fi fost înfrânţi, iar Hitler ar fi căzut.“